Terry Eagleton

Tanrı'nın Ölümü ve Kültür

İngilizceden Çeviren: Selin Dingiloğlu



Yordam Kitap

Terry Eagleton

İngiltere'de Lancaster ve ABD'de Notre Dame üniversitelerinde İngiliz Edebiyatı Profesörüdür. Dublin'de yaşamaktadır.

Yazarın Türkçede yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır:

Kuramdan Sonra (Literatür, 2004), Postmodernizmin Yanılsamaları (Ayrıntı, 1999), İdeoloji (Ayrıntı, 2005), Marx Neden Haklıydı? (Yordam Kitap, 2011).

Eserin Orijinal Adı:
Culture and the Death of God
(Yale University Press, New Haven & London, 2014)



Tanrı'nın Ölümü ve Kültür

Terry Eagleton

İngilizceden Çeviren
Selin Dingiloğlu

Yordam Kitap: 218 • **Tanrı'nın Ölümü ve Kültür** • Terry Eagleton
ISBN-978-605-4836-68-0 • *Çeviri:* Selin Dingiloğlu
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Temmuz 2014 • *Yayın Yönetmeni*: Hayri Erdoğan

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitapi

Tanrı'nın Ölümü ve Kültür



Denys Turner için

Önsöz



Kitabın başlığı; dini sıkıcı, anlamsız ya da saldırgan bulanların hevesini kırmasın. Bu kitap Tanrı'dan ziyade, onun bariz şekilde gözden kayboluşunun yol açtığı kriz hakkındadır. Bu konunun izini süren kitap, Aydınlanma ile başlayıp, radikal İslam'ın ve sözüm ona teröre karşı savaşın yükselişiyle bitiyor. Perdeyi Tanrı'nın on sekizinci yüzyıl akılcılığı karşısında nasıl hayatta kaldığını göstererek açıyor, inançsız olduğu varsayılan çağımızda sarsıcı bir şekilde yeniden belirişiyle kapatıyorum. Aktarmam gereken hikâye, başka şeylerin yanı sıra, ateizmin hiç de göründüğü kadar kolay olmadığını anlatıyor.

Din, siyasi egemenliği meşrulaştırmanın en güçlü yollarından biri olageldi. Hiç kuşkusuz, onu bu tür bir işleve indirgemek saçma olacaktır. İktidarın namert bir özürcüsü olarak rüştünü ispatladıysa da, zaman zaman ona saplanmış bir diken rolü de üstlendi. Fakat Tanrı, siyasal otoritenin idamesinde öylesine hayati bir rol oynayageldi ki, ona pek de körlemesine bir inanç beslemeyenler dahi seküler bir çağda etkisinin sönümlenişini soğukkanlılıkla karşılayamadı. Aydınlanma Aklı'ndan modernist sanata ne var ne yoksa, Tanrı'ya vekalet eden aşkınlık formları sunarak vaktiyle onun doldurduğu boşluğu kapama vazifesi üstlendi. İddiamın bir boyutu da, bu vekillerin en maharetlisinin –kavramın dar değil, geniş anlamıyla– kültür olduğudur.

Tüm bu geçici vekillerin başka işleri de vardı. Tek yaptıkları, ilahilik formlarını ikame etmek değildi. Din kurnazca başka kılıklara bürünerek hayatta kaldı, evet; ama en az bunun kadar, sekülerleşerek yok oldu da. Ne var ki sanat, Akıl, kültür ve benzerleri kendi müreffeh hayatlarına sahip olsalar bile, zaman zaman bu ideolojik yükü taşımaya davet edildiler ve buna ehil olmadıklarını her seferinde ispatladılar. Hikâyemin bir kısmı, Tanrı'nın bu naiplerinden hiçbirinin pek ikna edici olamaması. Kadiri

mutlak Tanrı'yı ıskartaya çıkarmanın çok zor olduğu görüldü. Aslına bakılırsa bu, kitabın anlatması gereken hikâyenin belki de en sıra dışı boyutu. Tekrar ve tekrar, en azından postmodernizmin gelip çattığı ana kadar, hakiki bir ateizm gibi görünen şeyin hiç de öyle olmadığı anlaşıldı.

Bu kitaptaki tartışma boyunca gündeme gelen bir diğer mesele, dinin –kültür tarafından asla yeterince taklit edilemeyen– teori ile pratiği, seçkinler ile halkı, ruh ile duyuları birleştirme kabiliyetidir. Dinin kolayca popüler kültürün en direngen ve evrensel formuna dönüşmesinin nedenlerinden biri de budur. Gerçi birkaç üniversitenin kültürel çalışmalar broşürüne göz gezdirirseniz böyle olmadığını düşünebilirsiniz. Bu yazında "din" sözcüğü, neredeyse şu cümle kadar sık beliriverir: "Uygar seçkinlerin değerlerini, ayaktakımının kurtlanmış pençelerinden korumak zorundayız." Günümüzde neredeyse tüm kültür teorisyenleri, sırf kendi kişisel beğenilerine hitap etmiyor diye, milyarca sıradan erkek ve kadının en yaşamsal inanç ve faaliyetlerini sessizlikle geçiştirir. Gelin görün ki, pek çoğu aynı zamanda önyargının ateşli birer karşıtıdır.

Bu kitap hayatına, Nottingham Üniversitesi'nde 2012 yılının Haliç Seminerleri olarak başladı. Etkinliği organize eden Profesör Thomas O'Loughlin'e güler yüzlü ve mahir konukseverliği için teşekkür etmek isterim. Aynı zamanda John ve Alison Milbank'e de Nottingham'da kalırken gösterdikleri dostluk ve konukseverlik için müteşekkirim. Peter Dews ve Paul Hamilton taslağı her zamanki derin bakışları ve titizlikleriyle okuyarak faydalı önerilerde bulundular.

TE

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA'NIN SINIRLARI



Toplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleşir.[1] 2011 tarihinde Britanya'da yapılan bir ankette, katılımcıların yüzde 61'i bir dine inandığını belirtirken, sadece yüzde 29'u kendini dindar olarak tanımlamıştır. Kastettikleri şey, muhtemelen, bir dinsel gruba dâhil olmalarına rağmen, bu konuda özel bir şevke sahip olmadıklarıdır. Şakayla karışık söylendiği gibi, din gündelik yaşamınıza müdahil olmaya başladığı anda, ondan vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Bu açıdan alkolle belirgin bir benzerlik taşır. Bir diğer sekülerleşme göstergesi, sadece kilise ayinlerine katılım oranının düşmesi ya da Katoliklerin gizemli bir şekilde çocuk sahibi olmamaları değil, dinsel inancın siyasal alanda hayati bir gündem olmaktan çıkmasıdır. Bu illa ki dinin biçimsel olarak özelleşmesi ve devletten ayrışması anlamına gelmez; fakat bunlar olmasa dahi, kamu mülkü olmaktan etkili şekilde çıkarılmış ve –evcil kemirgen beslemek ya da porselen koleksiyonu yapmak gibi– kamu hayatında giderek daha az yankısı olan bir tür kişisel uğraş olmaya doğru daralmıştır. Max Weber, matemli bir ruh haliyle, modern çağda "nihai ve en yüce değerler kamusal yaşamdan ya mistik yaşamın aşkın alanına ya da doğrudan ve kişisel insan ilişkilerinin kardeşlik bağlarına doğru ricat etmiştir"[2] der. Tanrı'nın krallığı âdeta yerini Bloomsbury Grubu'na bırakmıştır.

Bu anlamda din, sembolik alan olarak adlandırılabilecek şeyin diğer iki ana bileşeninin, sanat ve cinselliğin yörüngesini izler. Modern çağ ilerledikçe, onlar da kamu mülkiyetinden özel mülkiyete geçme eğilimi gösterir. Vaktiyle Tanrı'yı metheden, bir hamiyi pohpohlayan, bir monarkı

eğlendiren ya da kabilenin askerî kahramanlıklarını kutlayan sanat, artık büyük ölçüde bireysel bir kendini ifade ediş meselesidir. Bir tavan arasına kapatılmış olmasa da, tipik haliyle, işini hanedanın, kilisenin, sarayın ya da kamusal meydanların hengâmesi içinde icra etmez. Protestanlık da Tanrı'yı, bireysel yaşamın en gizli kovuklarında bulur. Modernliğin yerleşiklik kazandığından, piskoposlar gibi sanatçıların asılması da beklenmedik bir olaya dönüştüğünde emin olabiliriz. Buna değecek kadar önemli değillerdir. 1688 sonrası İngiltere'de kilise ve devlet ayrılığı öylesine yapılanmıştı ki; dinsel tartışmalar, büyük ölçüde, siyasal ithamlara maruz kalma ya da bireysel özgürlüğü yitirme korkusu olmaksızın yürütülebilirdi. Paris'te fitne kaynağı görülebilecek fikirler, Londra'da serbestçe dolanabiliyordu. Dinsel gerilimler, devletin temellerine bir tehdit arz etmezdi. Şiar, *pas de zéle* [heyecan yok] idi. Dinsel şüpheciler de vatan haini gibi davranmaya meyletmezdi. Toplumsal ve siyasal düzenin içine rahatlıkla yerleşip kurulan İngiliz Aydınlanması'nın militanlıktan belirgin şekilde uzak karakteri bundandı.

Felsefi kavramlarla ifade edersek, arka planı akılcı olmaktan ziyade deneyci, Spinoza'dan ziyade Locke'tu. Şanlı Devrim'in ana akım kültürü fikren ilkinden beslenirken; ikincisinden ilham alan, radikal ve yarı gizli Aydınlanma'ydı. Shaftesbury Kontu gibi asilzade bir Whig için ilah, temelde bir İngiliz centilmeniydi. On yedinci yüzyılın yüksekten atıp tutan ve bir eleştirmenin tabiriyle "coşku psikopatisi"[3] içinde öfkeden kuduran pleblerin tapındığı o eski cimri fanatik olmadığı kesindi. Voltaire'in İngilizler hakkındaki gözlemine göre, "kâfir adını, sadece iflas edenlere yakıştırıyorlar"dı.[4] Dinsel coşkunluk konusunda benzer bir çekingenlik günümüz İngiltere'sinde de mevcuttur. Kraliçenin din görevlisinin, birini Kuzu'nun kanında yıkanmış mı diye soruşturması beklenmez.

Özellikle bilim ve din üzerindeki Viktoryen çekişmeler, kültür endüstrisi, cinselliğin devlet tarafından düzenlenişi ve benzerleri düşünüldüğünde, sembolik alanın özelleşmesi hayli görece bir olgudur. Bugün dinin kamusal alandan sürüldüğünü yalanlayan en aşikâr örnek, ABD'dir. Geç modernlik (ya da tercihen postmodernlik), bu sembolik faaliyetlerin bazılarını tekrar kamu mülkiyetine geçirmiştir. Bunlardan biri de, çeşitli yeniden doğuş ve köktendincilik hareketleriyle beraber bir kez daha hesaba katılması gereken

bir siyasi güce dönüşen dindir. Estetik, hakeza, toplumsallığın çeperinden geri çağrılarak, nüfuzunu gündelik hayata doğru genişletmektedir. Cinsellik de, özellikle kadın hareketi ve cinsel azınlıkların militan yükselişi bünyesinde tekrar siyasallaşmaktadır. Yüksek modernliğe ise, bunun aksine, sembolik ve siyasal/ekonomik alanların ayrışması (bir yandan sembolik faaliyetleri yeni olanaklar için özgürleştirirken, öte yandan onları tali bir konuma sürgün eden bir ayrışma)damga vururdu. Dolayısıyla aynı zamanda hem bir kayıp, hem de bir kazanım söz konusudur. Ahlak polisi artık yatak odanızın kapısını kırmıyorsa; bu kısmen, bireyci bir kültürde cinselliğinizin sizden başka kimseyi ilgilendirmiyor oluşundandır.

Fransa, Almanya, Hollanda ve tüm kıta Avrupa'sında on sekizinci yüzyıl Aydınlanması, hiç kuşkusuz, dinsel inanç tartışmalarıyla körüklendi.[5] Aslına bakılırsa bu, önceki yüzyılda Kıta'yı kan revan içinde bırakan ve paramparça eden azgın mezhep çatışmalarının daha barışçıl araçlarla devamıydı. Fakat söz konusu olan şey artık bir Katolik-Protestan değil, inanç-Akıl çatışması; bir meydan muharebesi değil, bir polemik meselesiydi. Bir entelektüel tarih klişesidir; Aydınlanma bilim, Doğa, Akıl, ilerleme ve toplumsal yeniden inşayla hayli meşgul olsa da, en önem verdiği şey, onda en çok garez ve ahlaki öfke uyandıran meseleydi: din. Jonathan Israel'e göre Aydınlanma'nın "ilk yüz elli yıl başlıca meşgalesi – ve basılı materyallerde en meşgul olduğu tema– kilise otoritesine, teolojik dünya görüşüne, toplumsal ve siyasal düzenin ve baskının bir enstrümanı olarak görülen dine karşı amansız savaşı"dır.[6] Frank Manuel "Aydınlanma insanının hem inancı hem inançsızlığında, insan doğasına dair bir irdeleme olan dinden muazzam ölçüde rahatsız olduğuna"[7] dikkat çeker. J.G. Cottingham, "Aydınlanma'nın iç uyumu ve güveni, dinsel temellere dayanır"[8] der. Tüm tarih; gözünü iktidar hırsı bürümüş bir ruhban kasta karşı seküler mücadelenin tarihidir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde, Aydınlanma'nın ebedi kaygısının dine karşı mücadele olduğunu belirtir. Gerçi aynı zamanda şunda da ısrar eder: Dinsel inanç her durumda, ilahiliğin teorik bilgisi ya da bilimi olarak bir önerme statüsüne indirgenmiş olduğundan, onu kuşatan akılcılık gibi yoksullaştığı ölçüde büyümüştür. Bu konuya, ilerleyen sayfalarda tekrar döneceğiz.

Radikal Aydınlanmacılığa ilişkin yetkin çalışmasında Jonathan Israel, “Aydınlanma’nın ilk döneminin merkezinde, teolojik tartışma yatar” gözleminde bulunur. Ona göre “Dinsel inanışları ve değerleri sarsarak modern Batı’yı sekülerleşmeye sürükleyen tümüyle öngörülemez iman krizinin kaynağı; ne bilim ...ne yeni coğrafi keşifler, hatta ne de kendi başına felsefedir; asıl neden, eski ve yeniyi teolojik kavramlarla bağdaştırmanın olağanüstü güçlüğü ve nihayet, 1740’lara gelindiğinde, teoloji, felsefe, siyaset ve bilim arasında yeni bir genel sentez kurmaya dönük tüm girişimlerin açıkça çökmesidir.”[9] Israel, bu manevi krizin kökeninin baştan sona maddi tarihte yattığına işaret eder: on yedinci yüzyıl sonları ve on sekizinci yüzyıl başlarında Avrupa ticaretinin ve emperyalizmin yayılması, büyük uluslararası tekellerin hızla büyümesi, diasporanın alt üst edici sonuçları, yeni bir toplumsal farklılaşma ve akışkanlık, yeni teknolojilerin etkisi, geleneksel toplumsal hiyerarşilerin ve onlara eşlik eden sembolik sistemlerin kısmi çözülüşü ve benzerleri.

Aydınlanma inanç meselesini dert edinmiş olabilir; fakat özel olarak din karşıtı değildir. “... Aydınlanma’yı temelde din dışı ve karşıtı bir çağ olarak ele alabileceğimiz şüphelidir” der Ernst Cassirer, “... temel gaye (özellikle Alman Aydınlanması’nda) dinin değil, onun ‘aşkın’ meşrulaştırımının ve temelinin çözülmesidir.”[10] Modern Avrupa dillerinde on yedinci yüzyıla kadar “ateizm” sözcüğüne rastlanmadığını ve sonrasında da kayda değer bir zaman dilimi boyunca böyle bir konumun gerçekten mümkün olup olmadığından şüphe edildiğini anımsatmak gerekir. Malcolm Bull’un müstehzi bir ifadeyle belirttiği gibi, “ateizm her yerde lanetlenirken, aynı zamanda varlığı dahi imkansız görülüyordu”[11] (Buna rağmen, 1666 yılında Avam Kamarası’nın Londra’daki yangın ve vebadan Thomas Hobbes’un ateizmini sorumlu tuttuğuna dikkat çekilebilir).[12] Vaaz kürsülerinden lanetlenen ve yakılarak öldürülen çoğu sözde ateist, aslında hiç de tanrıtanımaz değildi. Bull’un belirttiği gibi, tanrıtanımazlığı tartışmasız ilk modern ateistler, kavramın ortaya çıkışından bir yüzyıl sonra sahne aldı ve “ateizm” sözcüğünün yaygın olarak kullanılmaya başlaması da on sekizinci yüzyılı buldu. Bull’a göre ateizm, ateistlerden önce ortaya çıktı; tıpkı anarşizmin etten ve kemikten anarşistlerin belirmesinden önce keşfedilmiş olması ve nihilizmin nihilistleri öncelemesi gibi.

Bu durumda, Aydınlanma'nın –modern özürcülerinin iddia ettiği gibi– saldırgan bir seküler hareket formu kazanıp kazanmadığı sorusu merak uyandırır. Din söz konusu olduğunda, bu gözüpek entelektüel proje bizi başlarken bulunduğumuz konumdan çok da uzak olmayan, yeni ve daha makul bir dizi mantıksal açıklamayla donatılmış bir mevkiye yerleştirdi. Görev, pek de Yüce Varlık'ı devirip dinsel inancın cahilce versiyonunu, Kordon'daki bir kafe sohbetini şereflendirecek başka bir versiyonla ikame etmek sayılmazdı. Hareketin gözüne kestirdiği şey, büyük ölçüde, kadiri mutlak Tanrı'dan ziyade ruhbanlardı.[13] Hristiyanlığa dönük radikal itirazlar, kilisenin siyasetteki rolüne karşı düşmanlıkta baş gösteriyordu.[14] Peter Harrison'ın iddiasına göre, aslında bir toplumsal pratikler sistemi olarak din mefhumu bizzat Aydınlanma'nın ürünüydü. O halde, söz konusu kavramın geleneksel olarak –ve Ortaçağ'da ise kesinlikle– karşılığı "din" değil, "inanç"tır. Bildiğimiz anlamda din kavramı, tam da, kurumsal bir din incelemesi bağlamında ortaya çıkar. Din dışarıdan, bilimsel ve karşılaştırmalı olarak incelenmesi gereken sosyolojik bir fenomendir (karşılaştırmalı din çalışmaları, Aydınlanma düşüncesinin merkezinde yer alır).[15] Kavramın kendisi, nesnesi ile arasına makul bir mesafe koyar. Bu anlamda, modern din düşüncesi ile onun tarihsel kökenlerine ve etkilerine ilişkin akılcı araştırma, ikiz doğmuştur.

Çoğu Fransız Aydınlanması filozofunun hedef tahtasına koyduğu şey, kurumsal anlamdaki bu dindi. Saflarındaki tam anlamıyla ateistlerin sayısının görece azlığı, bilinen bir olgudur. Bunun aksi, günümüzde Avrupa'nın önde gelen entelektüel cemaatlerinin Troçkist oluvermeleri kadar şaşırtıcı olurdu. Entelijansiyanın yüksek mevkilerinde birtakım inançsızların olduğu doğrudur. Godwin, Holbach, Helvetius, Diderot, La Mettrie, Montesquie, Benjamin Franklin ve (muhtemelen) Hume buna örnektir. Fakat başka pek çok düşünür, dinsel inancın saçmalığından o kadar emin değildi. Holbach yanlıları için din bir manik hâl ya da bulaşıcı ölümcül hastalıkken, başkaları onu medeni bir gereklilik ve hatta bir ihsan olarak görüyordu. Kendiliğinden bir ateizm, Aydınlanma'nın önünü açtığı doğalcı bir toplumsal düzenin karakteristik özelliğiydi, Aydınlanmacı hareketin kendisinin değil. Sıradan insanlar söz konusu olduğundaysa, neredeyse herkesin meleklere ve pek az insanın ateizme inandığı bir

dünyadan bahsetmek gerekiyordu (Fakat on sekizinci yüzyıl dönümünde, cadılara inanan insan sayısı daha da azdı). Aydınlanma'nın hemen ardından, bunu genel bir inanç yitimi takip edecekti; fakat temel nedeni Aydınlanma'nın kendisi değildi. Bu şüpheciliğin temelleri, toplumsal koşullarda yatıyordu. Modern toplumlar, ileride göreceğimiz gibi, doğası itibariyle inançsızdır. Önemli olan, gündelik pratiklerde vücut bulan inanç ya da inançsızlıklardır; başpiskoposların ya da militan seküler bilim insanlarının iddiaları değil. Goldman, orta sınıfların tarihte "genel olarak inancını kaybetmiş olmanın ötesinde, resmî dinleri ne olursa olsun pratikleri ve düşünceleri kritik bir alanda (yani ekonomide) temelde din dışı ...ve kutsal kategorisine tümüyle yabancı"[16] ilk sınıf olduğunu iddia eder.

Nietzsche'nin tespit ettiği gibi, kendi niyetinin aksine dinin adını kötüye çıkarmayı başaran, orta sınıf toplumunun kendisiydi. Bu bağlamda bilim, teknoloji, eğitim, toplumsal hareketlilik, piyasa güçleri ve diğer bir dizi sekülerleştirici faktör, Montesquieu ya da Diderot'dan daha hayati bir rol oynadı. Fransız Aydınlanmacılarının kendileri genel olarak bu durumun farkında değillerdi; ruhban karşıtı saldırılarının başarısızlığını, yüzlerce yıllık yaşam formlarına mündemiç takva ve ilkelerin birkaç belagatli polemikle sökülüp atılamayacak oluşundan ziyade, ruhban sınıfın yerleşik çıkarlarına ve ayaktakımının cehaletine yorma eğilimindelerdi. Kiliseye karşı savaşında Aydınlanma'ya köstek olan şey, insanların düşüncelerle yaşadığı şeklindeki naif akılcı inancıydı. Bir diğer köstek de, sekülerizm lehine toplumsal güçlerin henüz yeterince gelişmemiş olmasıydı.

Gelgelelim, düşünceler kendi başlarına tarihi değiştirmeseler de, yarattıkları toplumsal etkinin söz konusu döneme nazaran daha zorlayıcı olduğu başka çok az örnek vardı. Jonathan Israel'in yazdığı gibi, "1650–1750 yılları arası Batı Avrupa ve Amerika'da 'felsefe' ve onun siyasal ve toplumsal alandaki başarılı propagandası; sekülerleşme, hoşgörü, eşitlik, demokrasi, bireysel özgürlük ve ifade özgürlüğü cereyanları için güçlü bir itki oldu."[17] İddiasına göre bu fikirler, sıradan insanları otoriteye ve geleneğe karşı ayaklandırma niyetli, yeni bir isyankâr söylemi besledi. Aydınlanma sadece bir dizi felsefi metin değil, bir siyasal kültürdü. Toplumsal olarak yıkıcı tanrıtanımazlığın dehşet uyandıran simgesi Spinoza'nın adı, akademik çevreler dışında çok daha geniş bir kesimde

övgülere ve nefrete hedef oluyordu. Hareket, dinsel inancın kökünü kazımaya kabil veya hatta arzulu olmayabilirdi; fakat dar bir muhalif entelektüeller zümresinden ibaret de değildi.

Bu Akıl bağnazlarının çoğu, hâlâ bir tür dinsel inanca sahipti. Newton ve Joseph Priestley Hristiyan; Locke, Shaftesbury, Voltaire, Tindal, Toland, Paine ve Jefferson deistti. İskoç Aydınlanması hem ateizme hem materyalizme büyük ölçüde düşmandı.[18] Rousseau bir teist iken, Gibbon –azılı bir şüpheci olmasına rağmen– dinin kimi boyutlarının toplumsal yaşama katkı koyabileceğini, özellikle de tanrısız Jakobenlere ve benzerlerine karşı siper olabileceğini düşünüyordu. Hatta ömrünün son günlerinde dine geri döndüğü söyleniyordu.[19] Herder, bir din adamı olsa da, bağımsız bir Tanrı düşüncesini reddediyor; doğaüstücülük ile materyalizm arasında salınan bir tür Spinozacılığı benimsiyordu. Buna rağmen dinin, kültürün tam da merkezinde yer aldığını düşünüyordu.[20] *Historical and Critical Dictionary* [Tarihsel ve Eleştirel Sözlük] kitabında önyargı, batıl inanç ve ruhban despotizmine saldıran Pierre Bayle, mevcut dini bir tür psikopati olarak görüyor, “hem dehşete kapılmış vahşi insan, hem de antik dönem paganının psişik açıdan hasta”[21] olduğuna inanıyordu. Fakat yine de Tanrı’nın varlığını kabul ediyordu. *Aufklärer*’lerin [Alman Aydınlanmacıları] en büyüğü Kant, hiç de din düşmanı değildi.

Aydınlanma, ahlakı akılcı temeller üzerinde yeniden kurma arayışındaydı; fakat Alasdair MacIntyre’ın işaret ettiği üzere, söz konusu ahlak menşei itibariyle büyük ölçüde Hristiyan olmayı sürdürdü.[22] Aydınlanma düşüncesinin gözüpek muarızı John Gray, Nietzsche’nin “tüm değerleri akılcı temellerde yeniden inşa edilmiş bir ahlak siperi altında birleştirme projesinin, aşkın Hristiyan inancının ağır güneş tutulmasında uzun bir gölgeden ibaret”[23] olduğuna işaret etti. Bu akılcı etik; Hristiyan ahlak öğretisinin ve onun mutlak hakikate, yüce otoriteye başvurusunun evrensel, kurucu karakterini muhafaza ediyordu. Gray’in de belirttiği gibi, Nietzsche’ye göre Tanrı seküler toplumun infazından sağ çıkmış; biri ahlak olmak üzere, bir dizi takma isim ardına gizlenmişti.

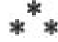
Friedrich Jacobi, benzer şekilde, Aydınlanma’nın Akıl mefhumunun bir ön tarihi olduğu ve bunun tam da meydan okuduğu Hristiyanlıktan öğeler içerdiği görüşündedir. Günümüz düşünürlerinden Jürgen Habermas da

özgürlük, özerklik, eşitlikçilik ve evrensel haklar gibi değerlerin Yahudi adalet etiği ve Hristiyan aşk etiğinden geldiğini iddia eder.[24] Özerklik, el üstünde tutulan bir modern değer olabilir; fakat çok eskilere uzanan bir teolojik şeceresi vardır: Tanrı'nın kendisi, geleneksel olarak, katıksız bir özgür irade olarak görülmüştür. Özerk bir Akıl ile kendine yeterli bir ilah arasındaki paralelliğin fark edilişi, antik stoacılığa kadar uzanır. "İzin verin, akıl dışsal nesneleri araştırsın," diye uyarır Seneca, "... fakat izin verin, yine kendi üzerine kapansın. Zira Tanrı da, o her şeyi kuşatan dünya ve evrenin yöneticisi de, dışa dönük nesnelere doğru uzanır, ancak dört bir koldan geri çekilerek kendine döner."[25]

Gotthold Lessing, diğer pek çok bilginle beraber, Akıl ve tebliğin birliğini savunmuştu. Geleceğin İncil'i Akıl temeline dayanacaktı; fakat Eski ve Yeni Ahit, daha hantal ve ilkel bir formda onun habercisiydi.[26] Buna rağmen Lessing, hayranlık verici derecede hoşgörü sahibi bir Hristiyan'dı; ona göre din akılla kanıtlanabilir olmaktan ziyade, bir iç kanaat meselesiydi.[27] Bir uçtan diğerine tüm düşünürler tayfı, Hristiyan tebliğinin sadece ağdalı bir ifadesi olduğu doğal dinin erdemlerini kutsamıştı. Bir yorumcunun alayla karışık işaret ettiği üzere, bu düşünürler "Hristiyanlığın laf kalabalığı yaptığı ölçüde hakiki olduğuna inananlar"[28] arasındaydı. Özellikle deistler, birinci yüzyılda yeryüzünün ücra bir köşesindeki pejmürde kılıklı, avam bir Yahudi'nin sözlerine kulak asmaya pek gönüllü değillerdi. J.G. Fichte, bu önyargıyı miras alacaktı. Matthew Tindal'ın en bilindik çalışmasının başlığı olan *Christianity as Old as Creation* [Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık], Hristiyanlığın iddialarının altını oyarken aslında onları şişirir gibi görünüyordu. Hristiyanlık doktrinleri, Aklın ışığına açık, çürütülemez insan hakikatlerinin sadece bir versiyonuydu. Cherbury'li Edward Herbert, On Emir'in akılcı ilkelerden çıkarsanabileceği inancındaydı.

On sekizinci yüzyılın kibar çevreleri için, yaptırım gücü olmayan bu tür bir Hristiyanlık, önceki yüzyılın mezhepçi garezine –on yedinci yüzyıldan bir eleştirmenin tabiriyle, aşikâr bir ahlaki kayıtsızlığın, gizli ateizmin, cüretkâr Arminusçuluğun, vahim Socinusçuluğun, budala Anabaptizmin yükselişi"ne[29]– kıyasla çok daha yeğdi. Shaftesbury Kontu, Oliver Cromwell'in zevkine pek hitap etmeyecek olan "dinde rahatlık,

hoşsohbetlik ve güleryüzlülük" arzusunu dile getiriyordu.[30] Büyük ihtimalle bir ateist ya da gevşek bir deist, kesinlikle safkan bir natüralist olan David Hume, bu tepeden tırnağa antropolojikleştirilmiş din versiyonunu dahi reddediyordu. Aklın kaynaklarına böyle bir inanç beslemiyor; onun metafizik gizemlere nüfuz etme kudreti taşımadığını düşünüyordu.[31] Hume'un bakışında Akıl, nedenselliğin doğasına ilişkin hatasız bir açıklamaya varabilir olsa da, Başmelek Cebrail'e ışık tutabilmesi mümkün değildi. Bilgi, iman nesnelerine doğru genişletilemezdi; Hume'a göre, her şeyden evvel, bilginin kendisi de basitçe bir iman türü olduğundan böyleydi bu. Bilgi, alışkanlık ve töre ürünüydü. Ahlak da, benzer şekilde, hiçbir metafizik temeli olmayan bir insan icadıydı. Hume aynı zamanda doğal dini de, ortak bir insan doğası varsaydığı için paylıyordu. Bu tür bir akılcılık, en azından bu bağlamda, yeterince şüpheci değildi.



O halde, Aydınlanma'nın dine karşı saldırısı, özünde, teolojik olmaktan ziyade siyasal bir meseleydi. Proje, büyük ölçüde, doğaüstünü doğa ile ikame etmek değil, barbar ve cahil bir inancı kovup yerine akılcı ve medeni bir inanç getirmekti. Yeni beliren orta sınıfın entelektüel simgesi olan bu düşünürleri en çok dehşete düşüren şey, dinsel otoritenin *ancien régimes*'in kutsallaştırılmasında oynadığı rol, taht ve mihrabın kutsal olmayan ittifakıydı. Bazıları sözcüğün modern anlamıyla filozof olmaktan ziyade, birer ideolog ve entelektüel ajitatördü. Hayattan kopuk akademisyenler değil, kamusal aydınlardı. Destekledikleri akılcılık türü yeterince antiseptik olabilseydi, onun davasına hayranlık verici bir şevkle bağlanırlardı. Onlara ilham veren dürtü, entelektüel olduğu kadar pratikti de. Hayallerini süsleyen şey, Bacon'ın bilgiyi ve iktidarı denetim altına alma, bilimsel aklın bulgularını toplumsal reformun ve beşeri kurtuluşun hizmetine sunma projesiydi. Aydınlanma havarileri, hayli ulvi bir Akıl yaklaşımına sahip olabilirdi; fakat onların akılcılığı büyük ölçüde pragmatik ve dünyeviydi. Akıl, dünyevi işlerden yalıtılmışlık anlamında değil, kötücül menfaatlerden tenzih edilmişlik anlamında özerkti. Epistemoloji bile, beşeri mutluluk davasının hizmetine koşulabilirdi. John Locke'un zihnin aslında bir *tabula rasa* olduğu şeklindeki öğretisi, İlk Günah heyulasını defetmek ve böylece

insanların doğuştan ahlaksız olduğu görüşüne karşı, onları erdemli bir kalıba dökecek toplumsal mühendisliğin gücüne dönük bir iyimserlik ve güven uyandırmak için kullanılabilirdi. Hristiyanlar için günah olan şey, deistler için sapmaydı.

Gelgelelim, Hristiyanlığın ahlaki yozlaşma öğretisinin aksine Aydınlanma'nın insanlığın geleceği için evrensel olarak pozitif bir öngörüye sahip olduğu görüşü, militan bir din karşıtı olduğu varsayımı gibi, efsanedir. Bazı Aydınlanma düşünürlerinin insani yozlaşma konusunda bir hayli kayıtsız olduğu doğrudur. Presbiteryan din adamı Francis Hutcheson, insan zihninin "evrensel iyilik, duyarlılık, insancıllık, cömertlik ve şahsi menfaatleri küçümseme doğrultusunda"[32] güçlü bir eğilim sergilediğini iddia ediyordu. Oysa Swift ve Gibbon'a kalırsa, bu yaklaşım duygusal bir fanteziydi. Görünüşe göre Henry Fielding, insanın erdemli davrandığında bunu doğal ve kendiliğinden bir şekilde yaptığını, ne var ki erdemin şiddetli bir arz yetersizliği içinde olduğunu düşünüyordu. İyi olmak doğamızda vardı; fakat çoğumuz doğal değildik. En büyük *Aufklärer*, Immanuel Kant, kuşkusuz ilerlemeye inanıyordu; ancak türdeşi yaratıklara baktığında heyecandan gözleri parlamıyordu. David Simpson, Kant'ın tarih ve toplum hakkındaki yazılarının, diğer tüm haleflerine nazaran Schopenhauer'in ruhuna daha yakın bir kötümserlik sergilediğini söylerken pek de haksız sayılmazdı.[33] *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* kitabında Kant, insanlığın kötülüğe yönelik doğal eğilimden bahsediyordu.[34]

İnsanın doğası gereği sosyalleşmeye açık, makul, duyarlı ve iyi mizaçlı olduğu doğrultusundaki kabul salonu akidesiyle deistler, Aydınlanma düşünürleri arasında bir azınlığı teşkil ediyorlardı. Fielding onları, Tom Jones'taki Dr. Square figürüyle acımasızca parodileştirilmişti. Bu düşünürlerin hepsi ilerleme düşüncesine –Baudelaire'in sonradan betimleyeceği üzere "Doğa ya da Tanrı garantisi olmadan yetkilendirilmiş bu işaret kulesine, tüm bilgi nesneleri üzerine doğru bir karanlık akımı yayan bu modern fenere"[35]– kayıtsız şartsız bağlı da değildi. Baudelaire'e göre ilerleme fikri, "modern kendinden hoşnutluğun çürük temeli üzerinde serpilip gelişen grotesk bir fikir"di.[36] Bazı Aydınlanma düşünürlerinin, müstakbel mutluluktan emin birer mükemmeliyetçi olduğu doğruydu. Bu konuda başı Godwin, Turgot ve Condorcet çekiyordu. Joseph Priestley,

insanlığın varacağı nihai durumun “görkemli ve cennetvâri” olacağına inanırdı –ömrünün önemlice bir kısmını Birmingham’da geçirmiş biri için dikkate değer bir inanç.[37] Genel oy hakkı, kadın eşitliği, barışçıl siyasal devrim, eşit eğitim hakkı, ifade özgürlüğü, refah devleti, sömürgecilikten kurtuluş, dinsel hoşgörü ve despotizmin yıkılması gibi ilkeleri yücelten Condorcet, aynı zamanda insanlığın sınırsızca mükemmelleşebileceğine inanırdı.[38] Bu muazzam insanlık ütopyasını, malzemenin fiiliyattaki tedarikçilerinden –Jakobenlerden– kaçarken kaleme almış olması, düşünce tarihinin hoş bir ironisiydi. Kötülüğün beşeri yozlaşmadan değil, gözlemcinin miyopundan kaynaklandığını düşünenler de vardı. Kötülüğe kozmik bağlamda bir bakılabilse, onun bir gereklilik olduğu görülecekti. Mandeville, Spinoza, Alexander Pope ve Adam Smith gibi yazarlar öz menfaatin gücünü kabul ediyor, fakat onun uzun vadede ortak iyiye katkı koyduğunu düşünüyordu. Teodisi –ya da kötülüğün gerekçelendirilmesi– Aydınlanma döneminde pek çoklarının elden çıkarmaya gönülsüz olduğu bir teolojik düşünce akımıydı. Darvinizm tesadüfiliği zahiri bir düzen içinde görürken, Aydınlanma tam tersini yaptı.

Fakat başkaları, insanın mükemmelleşebileceğine daha az ikna olmuştu ve dolayısıyla ortodoks dinle araları daha az açıktı. Bu, on sekizinci yüzyılın pek çok İngiliz düşünürü nezdinde bir akide değildi. Tüm filozoflar gelecek fetişisti değildi. Voltaire’e göre tarih, vahşilikten gayrı pek az şeydi. Zenginlerin midelerini yoksul kanıyla şişirmelerinin bir güncesiydi. Adam Ferguson, insanlığın hikâyesine, benzer bir kasvetli bakışla yaklaşıyordu. Hem Holbach hem Diderot, insanlığın doğası gereği gelişmeye açık olduğunu reddediyordu. Alexander Pope’un *Essay on Man*’i, Leibnizvari lütufkâr evren görüşüyle, İngiliz yazınından çarpıcı şekilde ayrışıyordu. Jonathan Swift’in –yerinde bir tabirle– bu kozmik Toryciliğe yanıtı, Pope’a, metafizikte bu kadar derin olduğunu o zamana kadar bilmediğini söylemekti. Bu, iltifat niyetiyle söylenmemişti. Swift’in kendisi de, kısmi bir haklılık payıyla, Akla inanmayan bir akılcı olarak tarif edilmişti. Aynısı Sigmund Freud için de söylenebilirdi. Samuel Johnson tarihin ilerlemeden ziyade çürümeyi gösterdiğini ve değişimin tepeden tırnağa büyük bir kötülük olduğunu düşünüyordu. Dönemin en büyük birkaç trajedisinden biri olan, Samuel Richardson’ın *Clarissa* romanı, İngiltere’de yazılmıştı.

Hume ve Gibbon için medeniyet, akıldışı güçler ve hükmedici tutkularla kuşatılmış, kırılgan bir fenomendi. Her ikisinin de içinde yaşadıkları medeni koşullardan makul ölçüde tatminkâr olmaları, bu kaygıyı hafifletmiyordu. Antik Roma helak olduysa, modern Avrupa neden olmasındı? Tarihin akışını sürükleyen güç her ne ise, Akıl olmadığı kesindi. Gibbon'a göre Akıl aslında çoğu zaman, Freud'un kullandığı anlamda – yani utanılası dürtülere aldatıcı bir makuliyet sunma anlamında– bir aklileştirmeydi. Kant da, benzeri bir kasvetle, kendinden fazla emin bir dürtünün insan aklına içkin olduğunu düşünüyordu.[39] Milliyetçilik, tarihsicilik, kültüralizm ve romantizmin kurucularından ve felsefedeki dilsel dönümün başlıca aktörlerinden Herder tarihte ilerleme tespit etmiş, fakat onu çoğullaştırmıştı. Milletler kendilerine has bir tempoda, kendilerine has bir üslupla evrimleşirdi. Tek tip ve doğrusal bir gelişme yoktu. Her *Volk* [halk], kendini gerçekleştirirken kendi biricik yolunu izleyecekti. Hans Blumenberg'e göre, ilerleme özünde Aydınlanmacı bir değer olsa da, Hristiyan eskatolojisinin bazı işlevlerini devralmaya zorlanarak haddinden fazla şişirildi. Öyle ki, niyet âdeta tarihin anlamı sorusunu yanıtlamak değil de, onu bu görevi ifa etmeye zorlamaktı.[40]

Carl Becker'in *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*'ta işaret ettiği üzere çoğu Aydınlanma düşünürü, bunu yapabilecek olmasına rağmen, dinsel dünya görüşüyle tüm köprüleri atmayı, onu bir temiz pataklamayı başaramadı. “Tanrı korkusunu üzerlerinden attılar,” der Becker, “fakat ilahiliğe dönük saygılı yaklaşımı korudular.”[41] Kitabının inceden inceye alaycı başlığının ima ettiği gibi, Becker pek de yansız bir yorumcu sayılmaz ve Marksizmden bahseden bir yazarın “toplumsal devrimi, insanın cılız iradesinden ziyade yıldızların rotası getirecek”[42] sözlerine tam olarak müjdeli bir haber gibi yaklaşılamaz. Yine de, filozofların dinsel görüşlerindeki tutarsızlıklar konusunda gözünü dört açmış, tetiktedir. Bu görüşlerin bir kısmı, ona göre, İncil'deki Yaratılış öğretisini alaya alır; fakat evrenin bir Yüce Varlığa tanıklık eden güzel bir tasarım sergilediğine inanır. Bazı Aydınlanma figürlerinin, yüzlerini Tanrı'dan Doğa'ya doğru çevirirken, dönüp dolaşıp Doğa'da onları tekrar Tanrı'ya götüren bir aklın işaretlerini keşfettikleri gerçekten doğrudur. Becker, dini eleştirenlerin Cennet'i bir efsaneden ibaret görüp

reddettiklerine, fakat bakışlarını özlemle Roma altın çağının faziletlerine çevirdiklerine işaret eder. Bazıları kadiri mutlak, kendinden menkul, kendi kaderini elinde tutan bir güce tutunur; fakat bu gücün adı artık Tanrı değil, Akıl'dır. Kilisenin ve kutsal kitabın hâkimiyetini tanımazlar; fakat Doğa'nın ve Akıl'ın otoritesine dönük naif güveni ele verirler. Cenneti yerle bir ederler, fakat insanlık için kusursuz bir geleceği iple çekerler. Hoşgörü için seslerini yükseltirler, fakat bir papazın görüşünü sindiremezler. Mucizelerle alay ederler, fakat insan ırkının mükemmelliğine inanır ve Tanrı aşkının yerine insanlığa adanmışlığı geçirirler. Aynı zamanda ilahi lütfu, yurttaşlık erdemiyle ikame ederler. Son kralı son papazın bağırsaklarıyla asmaktan bahseden tüm o cesur konuşmalara rağmen "Aydınlanma filozoflarının yazılarında Hristiyan felsefesi," Becker'e göre, "tarih anlatılarımızda hayal edilegelenden daha fazla yer kaplar."[43]

Tüm bu söylenenlerde bir hakikat payı ve bir nebze de tek taraflı savunma vardır. Becker'in aktarımı Aydınlanma projesinin cüretkârlığını ve özgünlüğü küçümserken; aynı zamanda kimi ideolojik kısıtlarını da isabetle vurgular. O dönemde Akıl öğretisi henüz ilk gençlik heyecanını yaşadığı için militan, güçlü ve hayranlık verici düzeyde iddialıydı; fakat tam da aynı nedenle, kurulu düzen onun için fazla dişli olduğunu gösterdi ve onu kendi iddialarının bazılarından taviz vermeye zorladı. Isaiah Berlin, Aydınlanma'nın "totaliter" eğiliminden duyduğu tedirginliğe rağmen, "on sekizinci yüzyılın en yetenekli düşünürlerinin entelektüel gücü, dürüstlüğü, berraklığı ve menfaat gözetmeyen hakikat sevdasının bugüne değin eşi benzeri görülmedi"[44] gözlemiyle, haklı takdirini dile getirir. Bu olağanüstü düşünce akımı, Amerika ve Fransa devrimlerinde ve modern tarihin akışını şekillendirmekte üzerine düşen rolü oynadı. İdeologları, statükonun vesayetçilerinde hem korku hem hiddet uyandırmayı başardı. Fakat aydınlanma, büyük ölçüde Doğa'nın ilahi tasarımına, toplumsal hiyerarşinin değerine ve sıradan kitlelerin bizzat kendi spekülasyonlarına karşı uyuşuk direnişine inanmayı sürdüren monarşik, halk kaçkını entelijansiyanın bir ürünüydü.

Örneğin Newtoncular, sarayda kök salmış bir soyluluk kültürü inşa ettiler. Mekanik evren teorileri, göz alıcı bir ironiyle, tinsel otoriteye payanda olarak kullanılabildi. Eğer madde Newton'ın dediği gibi "yabani

ve aptal"sa, o halde onu harekete geçiren ilahi bir irade olmalıydı. Devletlere hükmeden krallar ve despotlar gibi, tinsel güçler de Doğa'yı yukarıdan yönetiyordu. Descartes, Leibniz, Newton... hepsi kendi ülkelerindeki egemen kiliselerin –ve aynı zamanda büyük ölçüde monarşinin– savunucularıydı. Margeret Jacob'un belirttiği gibi, "on yedinci yüzyılda mekanik dünya imgesinin başlıca savunucuları, kendi bilimsel ilkeleri ve yöntemsel kavrayışlarının güçlü ve otoriter yönetim biçimlerinin ideolojik hizmetine ve Yeni Ahit ortodoksisinin desteğine amade olması konusunda hayli hevesliydi."[45] Tin ve Doğa iki ayrı şeyse, ilki ikincisine hükmetmekte özgürdü. Mekanik materyalizm ile buyurgan irade birbirinin ideolojik işbirlikçisiydi. Spinoza ve Diderot gibi materyalistler ise, aksine, maddenin kendisi dinamikse, onun sınırları ötesine bir aşkınlık yerleştirmeye gerek olmadığını savunuyordu. Radikal Aydınlanma, on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının belki de en çok hakarete uğramış filozofu Spinoza'nın panteist determinizminden feyzalıyordu. Doğa ve Tin tek bir şeyse, maddi dünyaya hükmeden kadiri mutlak bir irade tahayyül etmeye gerek yoktu.

Aydınlanma muhafazakârlığında rol oynayan etkenlerden biri, toplumsal arka plandı. Özürcülerinin pek çoğu üst ya da üst-orta sınıflardan geliyordu. Holbach ve Montesquieu baron, Condorcet markiz, Condillac manastır lideriydi. Seçkin bir kökenden gelen Voltaire oldukça zenginleşmiş, bir aristokrat gibi yaşamıştı. Saray çevrelerine dahil bir milyonerin oğlu olan Helvetius, iltizamdan kayda değer bir servet edinmişti. Bentham'ın geliri, konduğu mirastı. Gibbon parlamento üyesi ve zengin bir toprak sahibinin oğluydu. Onlar, medeniyeti alabildiğine terbiyeli bir üslupla yeren, Peter Gay'in ifadesiyle "sarsılmaz, saygın bir devrimciler sınıfıydı."[46] Rousseau ve Diderot, bu soylular ve üst düzey burjuvalar arasında mütevazı gelir sahibi birkaç isimden ikisiydi. Sıradan halktan gelen bir diğer önemli düşünür, Thomas Jefferson'dı. İleride ele alacağımız Alman idealist ve romantik düşünürleriyle aralarında keskin bir zıtlık vardı: Kant, Schiller, Novalis, Herder, Hegel, Hamann, Fichte, Jacobi, Tieck ve Hölderlin'in toplumsal kökeni çok daha mütevazıydı. Fransız Aydınlanması'nın temel metni *Ansiklopedi*'nin okurları büyük ölçüde aristokratlar, toprak sahipleri, üst düzey din adamları, taşra erkânı, hukukçular, idareciler ve benzerleriydi.

Elbette toplumsal sınıf ile siyasi görüş arasında dolayımsız bir ilişki yoktur. Nasıl ki İngiliz Devrimi kısmen toprak sahibi sınıfın –ardılları sınai orta sınıfın çıkarlarına tercüman olacak– ilerici bir kanadının ürünüyse; Fransa'daki Aydınlanma da, büyük ölçüde soyluların ve üst düzey burjuvaların ilerici kanadının, ileride sokakları fethedecek olan soyut birer özgürlük ve eşitlik ülküsünü haykıran insanların ürünüydü. Fakat yine İngiliz Devrimi gibi onların projesi de tamamlanmadan kaldı. Avrupa'da seküler entelijansiyanın ilk kez bağımsız bir siyasi güce dönüşmesini temsil ettikleri savunulagelir.[47] Böyle olsa bile, egemen düzenin bu evlatlarının çoğu, iktidarlarını meşrulaştıran son derece popüler bir ideolojiyi (dini) elden çıkarmaya pek hevesli değildi. Arzuları daha ziyade dini yeni, seküler bir akılcılık biçimiyle uzlaştırmak ve tüm din işlerini siyasi otokrasiyi destekleme rolünden uzaklaştırmaktı –ya da, en azından, onaylamadıkları despotizm biçimlerinden. Aralarından bazıları, dinin daha ılımlı versiyonlarının özürcüsü olma vazifesini üstlenmeye gönülsüz değildi.

Aydınlanmış entelijansiya içinden bir kesim, yönetici sınıfı kendi tahayyülleri doğrultusunda yeniden şekillendirmeyi umdu; fakat bir egemen sınıfın, emrindekilerin dünya görüşünden farklı bir görüşü benimsemesi siyasi istikrar için pek hayırlı olmazdı. Kitleler Bakire Meryem önünde eğilirken Akla tapınmak, egemenler için akıl kârı değildi. Paine ve Godwin gibi daha radikal Aydınlanmacılar, kitlesel bir aydınlanma olasılığına tutundu; fakat daha muhafazakâr yol arkadaşları bariz şekilde bu inançtan yoksundu ve bu bağlamda "çifte hakikat" tezi olarak adlandırılan şeye razı geldi.[48] Bu öğretiye göre eğitimli kesimin şüpheciliği, halkın batıl inanışlarını sarsmamayı öğrenmeliydi. Şüphecilik, kışkırtabileceği siyasi huzursuzlukların korkusuyla, sıradan halktan tecrit edilmeliydi. Daha akılcı ve daha barbar dinsel inanç türleri arasında hiçbir ortak zemin olamazdı. Bunun on sekizinci yüzyıl soyluları ile antik dönemin pagan kitleleri ve bu insanlar ile daha az ayrıcalıklı çağdaşları arasındaki ilişki için de geçerli olduğu düşünülüyordu. Başkaları ise geçmişe daha az önyargılı bir gözle bakıyor, henüz cennetten kovulmamış Adem ve Havva'yı, özünde, giysileri olmayan birer on sekizinci yüzyıl akılcısı olarak görüyordu. Yine de nesiller boyunca cani putperestler, hilekâr din adamları, zalim yobazlar ve çılgın mistikler üretmişlerdi.

John Toland, İrlanda efsanesinde bir papaz ile fahişenin gayrimeşru oğlu olarak betimlenmesine rağmen, *Pantheisticon*’da sıradan insanlara soğuk bakar ve Aklın hakikatleri ile ayaktakımının *doxa*’sını itinayla birbirinden ayrı tutma ihtiyacı konusunda uyarır. Zenginler ve fakirler için farklı birer Tanrı olmalıdır. Bir yanda kibar bir aşk ve adalet dini, bir Yüce Varlığa tapınma vardır; öte yanda kara cahil, kana susamış papazlar kültü. Ortodoks din, ilkel bir dehşet ve papazların iktidar hırsı meselesidir. Dinsel inancın bir yanda eğitimliler tarafından geliştirilmiş, öte yanda cahiller tarafından sunulmuş gerekçeleri arasında bir uçurum olduğunda ısrar eden bir diğer isim, Hume’dur.[49] Yine de, eğer Aklın hakikatleri halkın efsanelerinden korunacak ve halkın dindarlığı Aklın yıkıcı hakikatlerinden sakınılacaksa, iki kampın da bir diğerine bulaşmadan yan yana yaşamayı öğrenmesi gerekir. Charles Taylor’ın gözlemlediği gibi “[sıradan halk] için, ufak bir batıl inanç, isyanı telkin etmeksizin dinsel dürtüleri tatmin etmesi itibariyle iyi bir şey olabilir.”[50] Thomas Jefferson’a göre Tanrı inancı –kendisinin besbelli sahip olmadığı bir inanç– yoksa, kitlelerde hiçbir cumhuriyetçi erdem var olamaz. Bu ayrıştırıcı yaklaşım, Baruch Spinoza’nın cumhuriyetçi görüşleriyle karşı karşıya koyulabilir; ona göre sıradan halk yanılgılar içinde boğuşur, fakat onları aydınlığa kavuşturmayı arzular. Spinoza insanların eğitilebileceği, arzularının yeniden yoğurulmaya elverecek ölçüde esnek olduğu kanaatindedir ve filozofların görevi tam da budur, teskin edici yalanları ve siyasi çıkarları gözeten uydurmaları beslemek değil.

Toland içinse, aksine, akılcı üslupta düz ve berrak olan hakikat, eğitimsizlerin kirli pençelerinden korunmak için kendini karartmak zorundadır. Toland’ın yazılarındaki o sıradışı akılcılık ve ezoterizm karışımının bir nedeni de budur –en ünlü eserinin başlığı *Hristiyanlık Esrarengiz Değildir* olan bir yazar neden aynı zamanda *Kelt Rahiplerinin Tarihi*’ni kaleme alsın ve büyük ihtimalle Hollanda’daki Kutlama Şövalyeleri adlı gizli cemaatin mensubu olsun ki... Bu, Hür Masonlar’da da bulunan bir hermetizm ve egzoterizm karışımıdır. En mühim hakikatler, ancak bir üstatlar zümresine bahşedilmiş olabilir. Hür-düşünür (Toland’ın icat ettiği söylenen bir unvan) böylece tam da nefret ettiği ruhbanlarınkine benzer bir imtiyazın keyfini sürer.

Condorcet bu entelektüel ikiyüzlülükten tiksinerek uzak durur; fakat bunu aydınlanmış şimdiden ziyade karanlık geçmişe yerleştirir. “Halkın ahlakının yanlış kanaatler üzerine inşa edildiği, aydınlanmış insanların diğerlerini –şayet bunlar faydalı yanılgılar olacaksa– kandırmaya ve nasıl kırılacağını bildikleri zincirlere bağlı tutmaya hakkı olduğu bir sistemden” diye sorar, “nasıl bir ahlak beklenebilir ki.”[51] Ona göre ilerici ilkelerin adım adım “kölelerin ...viranelerine dahi sızması ve onları ezilenlerin ruhlarında aralıksız aşağılamaların ve korkunun bile boğamayacağı, için için yanan bir öfkeyle doldurması”[52] hem kaçınılmaz hem de makbuldür. Burada, dikkat çekmek gerekir ki, kimi postmodern düşünürlerce otoriteryanizmin kahredici başlangıcı olarak yerden yere vurulan bir hareket dile gelmektedir.

Condorcet’nin tüm *meslektaşları* onun görüşlerini doğru bulmaz. A.O. Lovejoy “deistler kör inanç karşıtı bir savaşın saflarına katılmış olduklarından, sık sık halk karşıtı bir savaşa bulaştılar” der.[53] Halk egemenliği beklentisinden heyecanlanan Schiller, aynı zamanda *Bildung* ya da kitlelerin tinsel eğitimi konusunda bir hayli karamsardır. Fransız Devrimi’nin patlak verişini karamsarlıkla karşılamış, mevcut haliyle halkın bir cumhuriyetin gerektirdiği medeni erdemlere haiz olduğundan şüphe duymuştur. Bir eleştirmenin zekice işaret ettiği gibi, Schiller “estetik eğitimle devrimi sadece istikrara kavuşturmaya değil, aynı zamanda ikame etmeye niyetlenmiştir.”[54] Voltaire’e göre halk yığınları her daim cahil kalacaktır. Devleti yıkmadan onları medenileştirmek imkansızdır. Aslına bakılırsa, bu tür bir lütfa değip değmeyeceklerinden de emin değildir.

Dolayısıyla Aklın evrensel olduğu varsayılırdı, fakat tek bir ulus içinde bile kendini evrenselleştirmekten acizdi. Hikmetine akıl sır ermez bir bilgelik kaynağıydı, fakat safdil halk onun kırılganlığının utanç verici bir hatırlatıcısıydı. Halkın kolay kandırılır oluşu, egemenliğinizi sürdürmenize yardım edebilirdi; fakat aynı zamanda yönetiminizi temellendirmeyi arzuladığınız değerler için bir utanç kaynağıydı. Din entelektüel açıdan muarız olabilse de, umudun ve avuntunun yaşamsal bir kaynağıydı ve bu anlamda siyaseten vazgeçilemez önemde olduğunu ispat etmişti. “Trajedi o ki,” diyordu Frederick Nietzsche, “din ve metafiziğin dogmalarına inanamayız,” fakat “kurtuluş ve avuntunun bu en üstün aracına ihtiyaç

duymayı” sürdürürüz.[55] *Şen Bilim*’de, kendi tabiriyle “üstün insanlara” şöyle sesleniyordu: “Aklınızı gizli tutun!”[56] İnancını akla başvurmadan sahiplenen ve dolayısıyla görüşleri onun tarafından çürütülmeye bağışık olan kitlelere Akıl taşımak için mücadele etmenin bir anlamı yoktu. Halk “daima yalan söyler”di ve akılcı argümanlar geçidi, sadece onun huzurunu kaçırmaya yarayacaktı. İyisi mi cehalet içinde kendi hallerine bırakılsınlardı. Bu en azından ihtilafların önünü keserdi. Bir kesimin aydınlanmasının temeli belki de, Nietzsche’nin çekinmeden savunduğu gibi, diğerlerinin köleleşmesiydi. *Übermensch*’i [üstün insan] yaratmak nesiller boyu külfete ve sefalete mal olacaksa olsundu. Varoluşun acımasız saçmalığıyla –manaya aç, metafizik zihniyetli kitlelerden mecburen saklanan bu dehşetle– ancak bu muhteşem hayvan yüzleşebilirdi. Hakikat, halkı telef ederdi; bu görüş, Ibsen’in maneviyatçı aristokrat karakterlerinin bazılarınca miras alınacaktı.

O halde, açık bir ikilem söz konusuydu. Ya geri kalmış dinsel görüşleriyle sizin Aklın evrenselliğine dönük inancınızı zımnen sorgulayan, siyaseten uysal bir halkı tercih edecektiniz; ya da olası bir siyasal hoşnutsuzluk maliyetini göze alarak, Aklın ölçeğine duyduğunuz inancı doğrulayabilecek, akılcı zihniyete sahip bir yurttaşlığı destekleyecektiniz. Bilginler kendilerini, zaman zaman herkesin erişimine açık hakikatleri koruyan öncüler olarak mı, yoksa bu öğretileri sıradan kitlelerden sakınan seçkinler olarak mı görecekti?

Bazı Aydınlanma düşünürlerinden bahsederken “ateizmi cesaretle tartışıyorlardı” der Carl Becker ve iğneleyici bir üslupla ekler: “fakat kölelerin önünde değil.”[57] Malum, Voltaire sapkın dinsel görüşlerinin kendi hizmetçileri üzerinde yarattığı etkiden tedirgindi. Din, pek çok yol arkadaşı gibi onun için de ahlakı idame ettirmeye ve dolayısıyla toplumsal ahenge hizmet eden bir araçtı. Aydınlanma evrensel bir zihin açıklığı için yanıp tutuşuyor, fakat bu türden hiçbir şey istemiyordu. Büyük ihtimalle sonunda ateizme varan Diderot, ağzını bozarak, eğer İsa Cana’daki nedimelerin göğsünü okşamış ve Aziz Yahya’nın kalçalarına dokunmuş olsaydı, Hristiyanlığın kasvet kefeni yerine haz ruhu yayıyor olabileceğini yazdı.[58] Fakat toplumu bütünleştirici etkileri nedeniyle doğal dini destekledi.

Montesquieu da benzer şekilde Tanrı'ya inanmıyor, fakat başkalarının inanmasının isabetli olacağını düşünüyordu.

Kitlesel dinsizliğin tehlikeleri belki de abartılıyordu. Hume dinin gündelik hayatta, genelde varsayılandan daha az etkisi olduğu kanaatindeydi.[59] Hristiyanlığın akılcı bir versiyonuna razı değildi; zira ne akla ne de Hristiyanlığa güveniyordu. Aslında ona göre tüm dinler siyasal erdemlere bilfiil düşmandı; Shaftesbury de *Inquiry Concerning Virtue* [Erdem Hakkında İnceleme] eserinde aynı kanaati paylaşıyordu. Erdem özerk olmalıydı, stratejik değil. Din, öz çıkarı teşvik ederek (ceza korkusu, ölümsüzlük arzusu) ve adalete ve hayırseverliğe dönük tutkumuzun doğal kaynaklarını kemirerek, ahlakı yozlaştırıyordu. Bir eleştirmene göre Hume'un görüşünde din, topluma yönelik büyük bir tehdit teşkil ediyordu.[60] Fakat Hume aynı zamanda, dinin ılımlı ve batıl olmayan bir versiyonunun siyasi istikrara yardım edeceğini düşünür gibiydi. Pek çok Aydınlanma bilgininde olduğu gibi onda da din, özünde faydası bakımından ele alınıyordu. Ancak kendisi olmadan da doğrulanabilecek bir ahlakı teşvik etmesi koşuluyla kabul edilebilirdi. Hume için "hakiki" din buydu; kitlelerin hastalıklı düşleri diyerek alaya aldığı şeyin aksine, ancak eğitimli bir azınlığın dini hakiki olabilirdi. İş toplumsal faydaya geldiğinde, Hume'un muhafazakârlığı entelektüel şüpheciliğine galebe çalıyor; aslında o da günlük yaşamında, temelcilik karşıtı yıkıcı görüşlerini toplumsal düzen uğruna bir kenara bırakıp bir tür "çifte hakikat" öneriyordu.

Toplumsal düzenin payandasının rahipten ziyade cellat olduğunu belirten Holbach, Hume'un dini bir siyasal ideoloji olarak tali gören yaklaşımını paylaşıyordu. Küçümser bir üslupla soruyordu: Zaten filozofları kim okuyordu ki? Joseph de Maistre de kamusal düzenin son tahlilde tek bir figüre, cellada dayandığını düşünüyordu. Onun Kutsal Teslis'inin Papa, Kral ve Cellat'tan oluştuğu söylenirdi. İnsanların korku içinde tek bir mutlak hükümdara tabi kılınmaya ihtiyaç duyan, kötü, saldırgan, öz-yıkımcı, vahşice akıldışı varlıklar olduğunu düşündüğü için, cellat onun siyasi tahayyülünde adi bir role sahip değildi. Hatta tüm iktidarların kutsallığına inanarak, Jakobenlerin giyotinine sinsi bir hayranlık besliyordu. İçgüdüyü, önyargıyı, savaşı, gizemi, mutlakiyetçiliği, eşitsizliği ve batılı

yüceltişiyle de Maistre, Aydınlanma'nın imha etmek üzere yola koyulduğu her şeyin canlı bir örneğiydi.[61]

Belki de toplumun bir yurttaşlık dinine ihtiyacı vardı; fakat Gibbon'a göre İslam bu amaca Hristiyanlığa nazaran daha iyi hizmet ederdi. O da, eserindeki ünlü cümlede dile getirdiği üzere, dini büyük ölçüde toplumsal fayda açısından ele aldı: "Roma dünyasında hüküm süren farklı tapınma şekillerinin hepsi halk tarafından eşit derecede doğru, filozoflar tarafından eşit derecede yanlış ve yargıçlar tarafından eşit derecede faydalı kabul ediliyordu."[62] Aydınlanma filozoflarının daha radikal olanları ise, aksine, din ile ahlakın tümüyle ayrışması gerektiğinde ısrar ediyor, ateist bir toplumun Hristiyan topluma nazaran ahlaken daha takdire şayan olabileceğini savunuyordu. Bir ateistler grubu, dediğim dedik müminlere kıyasla birbirine belki de çok daha dostça eşlik edebilirdi. Aydınlanma'nın domino etkisinden –dinin çöküşünün ahlakı da yok edeceğinden, bununsa kaçınılmaz şekilde siyasal uzlaşının altını oyacağından– duyduğu korkunun yersiz olduğu görülecekti. Liberal kapitalist toplumları lehimleyen şey, dinsel ya da başka türlü bir inanç değildi. Marx'ın işaret ettiği gibi, çalışma zorunluluğu genelde bunun için yeterliydi. Dinsel inanç modernliğin ileriki dönemlerinde de hayatta kaldı ve sıradan halk kesimleri arasında serpilmeyi sürdürdü. Fakat siyasetin diliyle konuşursak, genelde seküler yönetimler için bir vitrin dekoruna, esastan ziyade yüzeye indirgendi. Bu bağlamda, konumu bir başbakanınkinden ziyade bir monarkınkine benziyordu.

Aydınlanma, Baconcı eğilimine sadık şekilde, görkemli bazı pratik başarılarda hak iddia edebilirdi. Modern medeniyetin seyrinde bıraktığı haddi hesabı olmayan etki tümüyle bir yana, bir dizi siyasi devrimde parmağı vardı: Serfliğin ve köleliğin kaldırılmasında rol oynadı, sömürgeci güçlerin koltuktan indirilmesine yardımcı oldu ve İskoç Aydınlanması'nın ekonomi politikçiler vesilesiyle Britanya'nın yönetim şeklinde kalıcı bir iz bıraktı. Jeremy Bentham'ın faydacılığı, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin egemen ideolojisinde köşe taşı olacaktı. Aydınlanma düşüncesi kamusal duyarlılıkları da dönüştürdü ve gündelik yaşamın hücrelerine sızdı. "Herkes istediği görüşe inanır", "hepimiz aynı şeyi düşünseydik dünya çok tuhaf olurdu" ya da "dünyada çeşit çeşit insan var" (Ludwig Wittgenstein'ın "en

güzel ve içten deyiş” olarak gördüğü bir düstur) gibi pub bilgelikleri, bu etkinin gayriresmî tanığıydı.

Filozoflar, daha geniş bir fikirler girdabının sadece meşhur birer simasıydı. Aydınlanma bütünsel bir kültür olarak gelişti; kibar sosyeteyle sınırlı değildi. Aynı zamanda, entelektüel başkenti Lahey olan, Akıl ve Doğa nosyonlarının panteizm, neo-Platonculuk, hermetizm, Hür Masonculuk, Spinozacılık, doğacılık, binyılcılık, cumhuriyetçilik ve bir dizi başka heterodoks eğilimle iç içe geçtiği radikal bir yeraltı dünyası barındırıyordu. Margaret Jacob’un belirttiği gibi, “Avrupa’da Yüksek Aydınlanma’dan önce bir Radikal Aydınlanma vardı.”[63] Bu çalkantılı alt kültür, Locke’un epistemolojisinden ziyade Kazıcıların eşitlikçiliğine minnet borçluydu. Spinozacı bir yaklaşımla, sonradan idealistlerin ve romantiklerin yapacağı gibi, Doğa’nın kendi başına bir ruha ve canlılığa sahip olduğunda ısrar ediyordu. Thomas Paine’in çoksatar kitabı *The Rights of Man* [İnsan Hakları], Aydınlanma’nın bilim insanları ve soyluların tekelinde olduğu iddiasını yalanlıyor ve ileride göreceğimiz bir önyargıyı sarsmaya hizmet ediyordu: sıradan insanların, düşünceleri ancak ikonik ya da mitolojik kavramlara tahvil edildikten sonra anlayabilecekleri önyargısı.

Hayata Donegal’da İrlandalı bir çoban olarak başlayıp, Avrupa Aydınlanması üzerinde güçlü bir etki bırakarak veda eden, Leibniz’in saygı, Voltaire’in hayranlık duyduğu bir adamın, John Toland’ın sıradışı kariyeri, bu devrimci yeraltı dünyasının kendine has atmosferinden öğeler yansıtır.[64] Toland Glasgow’da militan bir Presbiteryan, Leiden’da hür düşünürlerin bir yoldaşı, Oxford kafelerinde bir entelektüel dövüşçü, Londra’nın radikal çevrelerinin niteliksiz edebiyatçısı ve gediklisi, Dublin’de İrlanda entelektüel solunun hamisi Robert Molesworth’un tilmizi oldu. I. George’un kız kardeşiyle bir ilişki yaşamış olması da muhtemeldi. Ukala, gelgitli ve patolojik düzeyde boşboğaz, Yahudilik savunucusu ve İslam özürcüsü biri olan Toland, muhtemelen, “hür düşünürler” unvanı ile beraber “panteist” kavramının da mucidiydi. Aynı zamanda okültizme amatör bir ilgi duymuş, dediklerine göre dokuz kadar dile hâkim olmuş ve radikal cumhuriyetçilerin, dinsel muhaliflerin ve şaibeli siyasi operasyonlar yürütenlerin karanlık yeraltı dünyasında gezinmişti. Zaman zaman *plus Anglais que les Anglais* [İngiliz’den çok İngiliz] pozları takınsa da; İrlanda

edebiyatı, antik dönem tarihi ve arkeoloji alanında etkileyici bir eğitime sahip, Keltik bir bilgindi. Üzerine çalıştığı Keltik elyazmalarından biri, papazlıktan men edilmiş bir ruhban dostu tarafından bir Paris kütüphanesinden çalınmıştı. Ailesi büyük ihtimalle eski bir ozan soyundan gelen, sürgün, yersiz yurtsuz, dönek, sabıkalı, sapkın ve maceraperest bu eski Katolik, ülkesindeki mezhep çatışmasının Protestan egemenliği çıkarına ısrarla körüklenmesi gerektiğini vaaz ediyordu.

Toland Berlin'deki Electress Sophia sarayında gününü gün etmiş ve bir ihtimal gizli ajan olarak görevlendirilmişti. Değişken ruhlu bir fantezici ya da geleneksel bir İrlanda dümencisi olarak bir dizi farklı kimlik ve tabiyet arasında gidip geldi. Milton, Harrington, Giordano Bruno ve Orange'lı William hayranıydı; Musa'nın bir cumhuriyetçi olduğunu düşünüyordu ve tutkulu bir Milletler Topluluğu adamı, bir felsefi materyalistti. Bir ayağını Whig reel siyaset dünyasına, diğer ayağını daha alacakaranlık çevrelere bastı. Aynı zamanda Veraset Kanunu'nu Hanover'e taşımakla görevlendirilerek, Britanya tahtında Protestanlığı güvence altına almakta mütevazı fakat tarihsel bir rol oynadı.[65]

Doğumuna hükmeden son derece soylu ülkülerin bir kısmını, pragmatizmi, materyalizmi ve faydacılığıyla itibarsızlaştırma eğilimi gösteren bir uygarlığa öncülük etmek, Aydınlanma'nın kaderiydi. Özgürlük için ilahiler söylenebilirdi, fakat bu nisbi temsil sistemi için pek mümkün değildi. Orta sınıfların tarihi kısmen bir komedi, kısmen bir trajediyse, bu aynı zamanda yücelikten sıradanlığa düşüşü de ele veriyordu. *Aufklärer*'in eleştirel, akılcı görüşleri, eski düzeni aşındıran bir saldırıyla sonuçlanıyordu; fakat bunlar yeni bir rejimi kolayca meşrulaştırabilecek türde fikirler de sayılmazdı. Bu nedenle, ileride göreceğimiz gibi, daha hissi ve onaylayıcı değerlere ihtiyaç vardı. Akılcılık ruhban sınıfın itibarını zedeleyebilirdi; fakat ideolojik açıdan onun yerini doldurmaya yetmezdi. Hegel'e göre bir bütün olarak manzara fazla eleştirel ve yıkıcıydı; "inanca karşı tümüyle olumsuz bir yaklaşım" benimseyen "renksiz, boş" bir akıl damgası taşıyordu.[66] Bu düşünce üslubu, modernliği öz-meşrulaştırımın kendinden emin araçlarıyla donatmak için duygu ve hayal gücü kaynakları itibariyle çok zayıf, sembolik boyut itibariyle çok yoksuldu. Dinin sunduğu avuntuyla kozmik uyuma nazaran daha çok ilgilenen kitleleri kendine

bağlayamazdı. Kardinal Newman’ın liberalizm için söylediği gibi, “halk yığınlarına hükmetmek için fazla soğuk bir ilke”ydi.[67] Filozofların Tanrı’sı ile kitlelerin Tanrı’sı, birbirinden tehlikeli düzeyde farklı varlıklardı.

O halde, bir eleştirmenin iddia ettiği gibi, “Deizmin, sıradan insanın yanıtlaması muhtemel türde sorular yönelttiği”[68] doğru değildi. Kimsenin, icabında Hristiyan Müjdesi için yapabileceği gibi, bu tür bir beyinsel (serebral) akide için hayatını kurban etmesi muhtemel değildi. Aziz Paul’ün Mektupları onları itidal ve itaate yönlendirebilirdi; fakat aynısı Newton fiziği ya da Leibniz teodisisi için söylenemezdi. Königsbergli bir hamamcının bir baltaya sap olamamış, serseri oğlu Johann Georg Hamann, alt sınıfların *hıncına* eşlik ederek, Aydınlanma düşüncesinin ukala, kibirli, aşırı uygar ve tipik Galyalı akılcılığına sövüp sayıyordu. “Evrenselliği, yanılmazlığı, mağrurluğu, kesinliği, izahtan varesteliği ile yere göğe sığdırılamayan bu *akıl* ne ola ki?” diye soruyor ve burun kıvırıyordu: “Akıl denen muazzam hurafenin ilahi nitelikler bağışladığı bir doldurulmuş kukla.”[69] Kısmen haklılık payı içeren bir iddiayla, onun hatayı, düzensizliği, kuraldışılığı ya da ayrıksılığı tanımaktan aciz bir akıl olduğunu söylüyordu. Hamann’ın kendisi de bu tür bir tumturaklı söylemden, içinde yetiştiği ve tüm genel hakikatleri indirgenemez özgünlükler adına yadsıyan piyetizme doğru kaydı. Francis Bacon’ın, felsefenin insanı ateist yapar, fazlası ise dinle uzlaştırır vecizesinden etkilenmeyecekti. Bazı Aydınlanma bilginleri ile onların izinden giden idealist ve romantik düşünürler için durum bu olabilirdi. Fakat Hamann ve Jacobi gibileri için doğru değildi.

Bir evrensel insan doğası vizyonuna dayalı akılcı bir din, birkaç yalın, temel ve çürütülemez mefhumuyla mezhep dalaşını keserek, siyasi uzlaşının hizmetine koşulabilirdi. Bu mefhumun geçmişi, antik dönem stoacılarının evrenselciliğine kadar uzanıyordu. Kaba ayrışmalara karşı ılımlı bir makullük meselesiydi. Fakat Piskopos Butler, bu tür bir akılcı inancın, katlanılmaz matematiksel netliğiyle Tanrı’nın gizemini yok ettiğinden, böylece dindarlığın, hürmetin ve tevazunun da altını oyduğundan şikayet ediyordu. Bu serzeniş, dinsel inancın soylulaştırılmasına dönük pek çok karşı hamleden biriydi. Burke’e göre uygar toplumun travmatik ilk sahnesini şevkle deşmenin siyasi istikrar

çıkarına olmaması gibi, dinin ezoterik hakikatlerinin teklifsizce gün ışığına çıkarılması da her zaman egemen düzenin çıkarına değildi. Dublin'de her daim hoşnutsuz bir halkla karşılaşan Piskopos Berkeley ve rahip arkadaşları da, uhrevi mevzuları ağırbaşlı örtüsünden soyup çırılçıplak halde şehir meydanına sürükleyenlere karşı aynı tepkiyi gösterdi. İrlanda'daki teolojik barikatların karşıt cephelerinde yer alan Berkeley ve Toland'ın farkında olduğu üzere, ilahi hakikatlerin büyüsünü bozmak, onları yüceltenlerin otoritesinin büyüsünü bozmak demekti. Sadelik ve berraklık, akılcı (ve dolayısıyla daha inandırıcı) bir Hristiyanlık türünün nitelikleriydi; fakat aynı zamanda sıradan müminler arasında tedirginlik yayabilecek ya da Anglikan kilisesi karşıtı radikal Hristiyanlar tarafından müesses Hristiyanlığın caydırıcı gizemlerine karşı kullanılabilecek kuvvetlerdi.

On sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, nasıl ki Tanrı bazıları için şeytani bir boyut taşıyorduysa, Aydınlanma aklı da gözü korkmuş pek çok gözlemci için en az onun kadar karanlık, şeytani ve patolojikti. Sadece Fransa'daki Terör bile Aklın iddialarını çoğu Avrupalı düşünür nezdinde itibarsızlaştırmaya yetiyordu. Akıl azgın saldırılarına devam ettikçe ve karşıtına dönüştükçe, aşırı şiddette bir ışık gözleri kamaştırıyor ve karartıyordu. Swift'in dokunaklı bir biçimde farkına vardığı gibi, bir sonsuzluk furyası insanı çıldırtabilirdi. Akıl bir kez bedenin duyusal sınırlarıyla bağlarını gevşettiğinde, bir çılgın gibi insanlığa saldırıyor ve onu lime lime ediyordu. İnsan bedeninden koparılmış bir akılsallık, Lear benzeri bir delilik türüydü. Nasıl ki Tanah'ta Tanrı, tüm putları ve dindarca ilüzyonları katlanılmaz ölçüde koşulsuz sevgisiyle yakıp yıkan bir güçse, akıl da incelikli soyutlamalarıyla öldürebilir ve sakat bırakabilirdi. Bir insan her tür dürtüyle cinayet işleyebilir; fakat muazzam ölçekteki cinayetler neredeyse her zaman fikirlerin bir sonucudur. Aydınlanma Aklının bir bedeni yoktu ve dolayısıyla, kanaat oydu ki, hükmettiklerinin duygularını hissedemezdi. Aydınlanma akılcılarından romantik sanatçıya doğru yolculukta vurgu düşüncelerden duygulara doğru kayarken, beden daha duyusal, sezgisel bir akılsallığın modeli oldu; bir gül yaprağının dokusu ya da yanan odunun kokusu, tam da dolaysızlığı nedeniyle insanın Mutlak'ı kavrayışına benziyordu. Bu bağlamda, akılcı ya da söylemsel olan tek hareketle iki yönden –altından keserek ve üstünden süzülerek– baypas

ediliyordu. Beden bir bilgi formuydu; fakat Holbach ya da d'Ambert'in kabul edeceği türde değil. Bir insanın sol ayağının nerede durduğunu bilmesi için bir haritaya ya da cep pusulasına ihtiyacı yoktu.

Aydınlanma hiçbir zaman Tanrı'nın ölümü meselesi olmadığı gibi, bir kültür meselesi de değildi. Evrenselciliği ve kozmopolitizmiyle, iktidarın –eğer serpilecekse– yerel gelenekler, bağlılıklar ve duygulara ilişmesi gerektiği olgusuna çok az önem verdi. Bunu yapmadığı takdirde, tebaasının sadakatini güvence altına almak için fazla soyut ve mesafeli kalacaktır. Bir ayağı canlı deneyimde olmayan hiçbir etkili egemenlik mümkün değildir; Aklın, estetik olarak bilinen bir ilaveye ya da proteze ihtiyaç duymasının nedenlerinden biri de budur. Oysa Aydınlanma Aklı bir bedensel varoluştan büyük ölçüde mahrumdu; Alman idealistleri ya da romantikleri tam da bunu onarmaya çalıştı.

Fakat bu esnada akıl, giderek yok olan ve en az kendisi kadar bedensiz olan Tanrı'nın inandırıcı bir vekili olarak iş görebildi. Nasıl Tanrı'nın nereden geldiğini sorgulayamıyorsak, akılcılığın belli bir damarı için de Aklın kökeni hakkında soru soramayız.[70] Herder ve Hegel'in aksine bu görüşe göre aklın bir tarihi yoktur. Aslına bakılırsa, Aklın doğası ve kaynağına ilişkin çıkarımlarımızın geçerliliğini sınamak için yine Akla başvurmak zorunda kalır, böylece de peşine düştüğümüz şeyin kendisini önceden varsayma –*petitio principii*– kabahatini işleriz. Tanrı, hakikat ve Aklın hepsi de, tanımları gereği, altı kazınamaz kavramlar olarak görünür. Bu nedenle, Aklın aslında bir tarihi olduğuna inanan Friedrich Jacobi, akılcılığa karşı polemiğinde bilgi ile hakikat arasında bir ayrım yapar ve ikincisinde epistemolojik açıdan ilkel ve indirgenemez bir şey olduğunda ısrar eder. "Ben 'doğru' denilince," der, "bilgiden önce ve bilginin dışında varolan, en baştan bilgiye ve bilgi melekesine –akla– bir değer veren bir şeyi anlıyorum."[71] Akıl, varsaymaya mahkûm olduğu hakikati gösteremez.

Kutsal Kitap'ın Tanrı'sı bir anlamda kişi olma ayırt edici avantajına sahipken, Akıl kişisiz kibri ile tanrıdan oldukça farklıdır. Edmund Burke'ün hukuka yaklaşımımız hakkında söylediği gibi, bu tür bir otoriteyi saymamız mümkün, ama sevmemiz zordur. Akıl bize esrik tatmin, bir cemaat duygusu sunmaz ya da yas tutanların gözünden yaş akıtmaz. Bu nedenle, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde faydacılık ve bilimsel akılcılığın, idealizm

ve romantizm mirasına yakın duran ve duygusal açıdan daha az sönük bir akideyle tamamlanması gerekecekti. Carlyle'dan T.S. Eliot'a pek çok düşünür, şimdiki zamana canlılık katacak kaynaklar bulma arayışıyla, Antik ya da Ortaçağ'a geri döndü. Frederic Jameson'ın dediği gibi, kapitalist sistem "yoksul düşmüş yapılarını tahkim etmek için, acilen daha eski kodlama formlarını yeniden keşfetme ihtiyacı"[72] duyar.

İnsan muhakemesi özerkleştiğinde, ilahi bir statüye yaklaşır; fakat aklileştirilmiş bir dünya, Tanrı'nın varlığının adım adım önemini kaybettiği ve böylece akılsallıktan uzaklaşarak ancak iman ve duygularla ulaşılabildiği bir dünyadır. Bu bağlamda, akılcılığın diğer yüzü inancılıktır. Kadiri Mutlak'ın müdahalesi olmadan da yürüyebilen akılcı bir dünya, ironik bir şekilde, keyfi ve akıldışı bir Tanrı'ya mahal verir. Gerçeklik ne kadar saydamlaşırsa, yaratıcısı da o kadar nüfuz edilemez görünür. Onu kendi yarattığı kâinatın çeperlerine doğru sürmek, varlığını büyük ölçüde umursamamak anlamına gelirken, aynı zamanda onun gizemini derinleştirir. Dolayısıyla aklın aşırı genişleyip yayılması, kendi topuğuna sıkmasıyla sonuçlanabilir. Pascal'de olduğu gibi, akıl sır ermez bir Tanrı, akılsallığın sınırlarının tehditkâr bir hatırlatıcısıdır. Aklın büyük ölçüde araçsallaştığı, bir hesaplama ve neden-sonuç meselesi haline geldiği durumda, toplumsal varoluşu manasızlaştırma ve değersizleştirme tehlikesi taşıması da bize onun sınırlarını hatırlatır. Benzer şekilde, toplumsal varoluşu her türden makul meşrulaştırımdan yoksun bırakır. Bu bağlamda toplum, üyelerinin gerçek eylemlerini aynalayan fakat artık bunları ahlaken yüceltici kavramlarla olumlamayı başaramayan hesapçı ya da pragmatik bir muhakeme tarzı ile, bu tür bir meşruiyet sunabilecek olan fakat insanların gerçek eylemlerini aynalamaktan giderek aciz kalan dinsel ya da başka türde bir inanç formu arasında ikiye bölünmüştür. İkilemin kaynağı; Aklın – daha önceki bir versiyonunda arzuladığı gibi– olgu ile değeri artık birbirine bağlayamıyor oluşudur.

Sorun, etkili bir ideolojinin her iki görevi de aynı zamanda başarabilmek zorunda olmasıdır. Makul olabilmek ve böylece genel rızayı kazanabilmek için, insanların gerçek eylemlerinde kök salmalıdır; fakat tam da bu nedenle, iştiha ve çıkarcılıkla yürüyen bir toplumda en hakir değerleri yankılama ve böylece toplumsal düzeni meşrulaştırmakta başarısız olma

tehlikesi altındadır. Akılcı bir toplumda dinin, Aydınlanma'nın "doğal" ya da "akılcı" dininde olduğu gibi, gündelik yaşamın şeyleşmiş mantığını aynalayarak hayatta kalması belki mümkün olabilir. Fakat bunu, ancak kendi sembolik kaynaklarını elden çıkarmayı göze alarak yapar. Bir diğer yol, dinin *Schwärmerei*'a [coşkunluk] ya da fanatizme, duygu ve güzel ruh kültlerine, mistik zırvalara, yatıştırıcı evrensel ihsan düşlerine ricat etmesi ya da kendi dipsiz derinliklerine gömülmesidir.[73]Din bu yolu seçecek olursa kendi sembolik kaynaklarını korur; fakat bunların bir bütün olarak toplumsal varoluş üzerinde giderek daha az etki sahibi olduğunu kabullenmek zorunda kalır. Benzer bir ikilem, modern dönemde sanata da musallat olmuştur.

Kimi Aydınlanma düşünürleri İbrahim'in Tanrı'sını akılcı bir soyutlamaya indirgerken; Kant'ın da aralarında yer aldığı diğer bazıları onu aklın ve duyuların ötesine, yücenin erişilemez alanına itekler. Her ikisinde de bir ideolojik sorun bulunur. İlaha akılcı bir teşekkül muamelesi yapmak, onu batıl inanışlardan kurtarır; fakat bunun maliyeti, onu tüm duyumsal alandan kapı dışarı etmektir. Newtoncı kavrayışta olduğu gibi bu ilahın mevcudiyeti, kâinatın mucizevi tasarımında ve tarihin ilahi ilerleyişinde gözlenebilir; fakat ona, Hamann ve Jacobi gibi piyetistlerin veryansın ettiği üzere, öznelliğin gizli kovuklarında rastlanamaz. Öte yandan Tanrı Akla indirgenmek yerine onu aşacak olursa, başka bir sorun boy gösterir. Tanrı hükümleri mutlaklığını korur, fakat insanlıkla arasındaki mesafe bu hükümleri giderek daha az kavranabilir kılar. Bu durumda, emirlerine bizim için akılcı ya da deneyimsel bir anlam taşıdıklarından değil, bunlar her şeyden evvel onun emirleri olduğundan itaat etmemiz beklenir. Bir oyunun kurallarında olduğu gibi, hükümler kendi mutlaklıklarını belli bir keyfilikle birleştirir ve böylece her iki dünyanın en kötü özelliklerini, bu hükümlere uymaya çalışanların üzerine yığıverir. Tanrının hükümleri, Kant'ın başlardaki ahlak kanunu ya da akılcıların Akıl'ı gibi, meşruiyeti tümüyle kendinden menkul bir hal alır. Tanrı'nın kendi başına bir kanun oluşu, kuşkusuz, Hristiyan öğretisinin bir parçasıdır; fakat bu, onu yarattıklarından yabancılaştıran bir özerklik değildir. Aksine, yaratılanların kendi kaderlerini tayin gücü, onların Tanrı'yla yakınlaşma yollarından biridir. Ona bağımlılıkları, bir kişisel özgürlük formu kazanır.

Akılcılaştırılmış toplumlar sembolik kaynaklarını sadece yoksullaştırma değil, aynı zamanda patolojikleştirme eğilimi taşır. Akıl temeline dayalı bir din donuksa, bu temelden mahrum bir din de kavruktur. İlkinin otoriteyi kaybetme riski varken, ikincisi kitleler arasında tehlikeli düzeyde anarşik bir "coşku seli"ni tetikleyebilir. "Tanrı pür, sınırsız, özgür Duygu'dur" diyerek kendinden geçer Ludwig Feuerbach;[74] fakat siyasi açıdan bakarsak, bu duyguların kontrolü zordur. Louis Dupré, dinin ya bir açıklama ya da bir deneyim olarak görülebileceğini savunur; fakat Aydınlanma'nın bilimsel akılcılığı ilkini gereksizleştirirken, ikincisinin güvenilirliğini de eşit derecede sarsar.[75] Dini, Fichte'nin kimi cüretkâr yazılarında yaptığı gibi[76] akılcılaştırabilir ya da çeşitli inancılık akımlarında olduğu gibi Aklın mıntıkasından tümüyle sürebilirsiniz; fakat ilkinin kitleleri, ikincisinin ise seçkinleri tatmin etmesi güçtür. Akılcı önermeler, insanları fazilete teşvik etmek için zayıf bir dürtüyken; bir iç duygu olarak inanç entelektüel açıdan itibarsız görünür. Her iki durumda da dinin ideolojik gücü zayıflar. Bu, Socinusçuluk ile piyetizm, John Locke ile John Wesley arasında yapılacak bir "kırk katır mı, kırk satır mı" seçimidir.

En büyük İngiliz *Aufklärer*'lerinden Samuel Johnson'ın kısmen yaptığı gibi, bir açıklama olarak din ile bir deneyim olarak dini birleştirmek kuşkusuz mümkündür. Johnson'dan önce Shaftesbury de bunu farklı bir şekilde, yeni-Platoncu düzen görüşünü ahlak duygusunun dolaysızlığıyla birleştirerek yapmıştı. Shaftesbury'ye göre tüm ahlaki eylemler duygularla dolayımlanmalıydı ve bu şekilde dolayımlanmayan her şey basitçe ahlak dışıydı.[77] Fakat onun yeni-Platonculuğu, Aklın mutlak kanunu ile beraber, kendi konumunu salt duyguculuğa karşı savunmasına yetmişti. Bir eleştirmenin işaret ettiği üzere, "[Shaftebury için] erdem, bir iç devinim ya da duyguyu ve nihayet iyinin akıl yoluyla tanınmasını gerektirirdi."[78] Ancak, açıklama ve deneyimin uzlaşması giderek zorlaşıyordu. Bir akılcı totalite olarak din ile içgörü olarak din arasında –ya da felsefi kavramlarla ifade edersek, Hegel ile Kierkegaard arasında– bir uçurum açılıyordu. Hristiyan inancına bir rezillik, ahmaklık ve aklen düpedüz imkânsızlık, tüm uygar göreneklere ve soylulaşmış akla dönük bir hakaret gözüyle bakan Kierkegaard, Aydınlanma düşüncesinin en büyük belalılarından biriydi.

Friedrich Jacobi iki kampın –akılcı ile deneyimselin– birbirlerine karşı büyük ölçüde sağır olduklarını düşünür. Ona göre Aydınlanma'nın soyut Tanrı kavramı, müminlere hiçbir şey öğretemez. Aydınlanma'nın insan öznesi, İbrahim'in Tanrı'sının hitap edebileceği veya ona inanması muhtemel bir yaratık türü değildir. Bunu ancak, düşünen bir özden ya da saf bilinçten öte bir özne yapabilir. Aydınlanma filozofların Tanrı'sı, iç organları boşaltılmış bu türden bir öznenin gerçekten de inanabileceği, akli bir kavramdır –ne diyelim, kendi düşen ağlamaz. Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yazdıkları gibi, bilimsel akılcılığın şeyleşmiş düşüncesi, Tanrı'nın varlığı hakkında soru dahi yöneltemez.[79] Ya da, en azından, bunu Yeti'nin ya da Loch Ness canavarının var olup olmadığını araştıran biri gibi sorar. Kavramın Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki anlamından tümüyle farklı olarak Aydınlanma için inanç, büyük ölçüde, akılcı bir yolla kanıtlanamayan bir önermeye katılmak anlamına gelir. Romantizmin tutkulu, muhtaç, kırılgan öznesi ise, aksine, kavramın otantik anlamıyla inanç kabiliyetine sahip bir varlıktır; fakat sekülerleşme süreci yapacağını yapar, inancın öznesi yeniden doğarken İbrahim'in ve İsa'nın Tanrı'sı tedricen gözlerden kaybolur.

Dini Akıl'dan koparmak, onu akılcı eleştiriye karşı bağışık kılmaktır. Bu tür bir inanç bir önerme niteliği taşımayacağından, doğruluk ve yanlışlık yargılarının uygulanabileceği bir fenomen olmaktan çıkar. Eğer dine Rousseau ve Schleiermacher gibi bir duygu; Lessing, Hamann ve Kierkeggard gibi tutkulu bir içsel kanaat ya da Emile Durkheim gibi özünde bir sembolik eylem formu olarak bakılırsa; onun nasıl kireçlenmeyi ya da hortumu yalanlar gibi yalanlanabileceğini anlamak güçtür. Fakat böyle olması, tümüyle din lehine bir durum değildir. Kanaat ya da deneyim, bu tür bir içselliği ödüllendiren bireyci bir toplumda pekâlâ itibar görebilir; fakat böyle bir dinsel inancın –eğer ideolojik açıdan etkin olacaksa– toplumun ihtiyaç duyduğu türde bir ortak zemin sunması ihtimal dışıdır. Beğeni gibi o da bir toplumsal uzlaşıya nail olmak için fazlasıyla kestirilemezdir. İhtiyaç duyulan şey, Kant'ın hem öznel hem evrensel olan, hem kişisel onay ama hem de evrensel uzlaşı gerektiren estetik yargılarının bir dengidir.

Duygu ve paydaşlığın birbiriyle bağlantılandırılabileceği doğrudur. Eğer ki din Jacobi ve Jean-Jacques Rousseau'nun temenni ettiği gibi temelde bir

kalp meselesiyse; yalın, evrensel, kendiliğinden duyguların bireyleri bir araya getirmesi, muğlak bir kavramlar dizisinden daha kolaydır. Bu duygulanımlar ne kadar kavramsallaştırılırsa, bölücüleşme tehlikeleri o kadar artar. Oysa Rousseau'nun Savoy rahibinin aşk ve iyiliğe dayalı doğal dini hem eğitimsiz köylüler hem de kentli alimler tarafından paylaşılabilir. Fakat bu, duygulanımların kendi başlarına toplumsal uzlaşı için fazlasıyla kırılgan bir temel sunuyor oluşunu telafi edemez. Bunlar siyasi birlik için gerek koşuldur, yeter koşul değil. Bunun için aynı zamanda duygusal olan ile bilişsel olana aracılık eden, kolay anlaşılır bir inanca ihtiyaç vardır.

Duygu bir açıdan tüm temellerin en su götürmez olanıdır; fakat bir başka açıdan da kayganlığıyla ünlüdür. Ahlakı bedende temellendirmek, ona arzu edilebilecek sağlam temeli bahşetmektir –bu, Francis Hutcheson gibi düşünürlerin kendilerini, kesif bir kokuyla karşılaşmışçasına sert bir hareketle geri itilmiş gibi hissetmelerine yol açar. Duygu temelli bir inanç, bedenin kesinliğinden ve dolaysızlığından izler taşır ve dolayısıyla fikirlerden bir hayli daha güvenilirdir. Laurence Sterne, bünyeyi arındırarak insanı neşe ve gönenç içinde bırakan, manevi tonik benzeri bir erdem önerir.[80] Duygu İnsanı, Sterne'de, iyi şeyler yapmaktan "fevkalâde bir haz" duyar; erdemli davranış her şeyden ziyade bir kızarmış piliç budu kemirmeye ya da bir kadeh Porto şarabını devirmeye benzer. Bununla Kant arasında dağlar kadar fark vardır. Yeni yeni halinden memnun olmaya başlayan orta sınıfların gamsız Helenizminde, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinin kafelerinin müsterihliğinde hayırseverlik ile toplumsal girişkenliği, müşfiklik ile hazcılığı birbirinden ayırmak güçleşir. Hutcheson gibi bir ahlakçının gözünde, iyi ile duyusal iç içe geçmiştir: Müşfiklik bir tür bedensel hazdır; insan, karides dolu bir tabağa bakıp ağzını şapırdatırcasına, başkalarının ahlaki iştahının zevkini çıkarır. Erdeme bir anlamda komedi olarak bakan Hutcheson'ın, Ulster Protestanları arasında pek de popüler bir edebî form olmayan mizah hakkında bir ilmi eser yazmış olması boşuna değildir.[81] Eserde, katlanılabilir kimi iyi şakalar dahi vardır.

Fakat deneyci bir dünyada bedensel deneyim, telafi edilemez düzeyde özeldir; din ya da ahlak, siyasi uzlaşı davasına bu şekilde hizmet edemez. Hele ki daha kuvvetli bir toplumsal bağ ihtiyacının basıncını hisseden parçalanmış bir uygarlıkta, dinsel inancın özel duygulanımlara

indirgenmemesi gerekir. Bir Kierkegaard'ın tutkulu adanmışlığının toplumsal ahlak ya da siyasi istikrar gibi varoş meselelerle işi olmaz. Protestan inancının içe dönüklüğü bireyci bir toplumu aynalasa da, aynı zamanda bu tür bir düzenin üzerinde yükseldiği soyutlamalara burun kıvırır. Mahrem bir deneyim olarak inanç, kendiliği katıksız bir özerklik olarak gören, siyaseten bölücü bir bireycilikle fazla yakın bir müttefiktir. İnsanın bağımlılığına bir arıza olarak bakmak, bazı Aydınlanma düşüncelerinin hatalarından biriydi ve bu hatayı kimi idealist düşünceler de tekrar edecekti. Fichte'nin idealizmine karşı bir tiradında Friedrich Jacobi, katıksız bir erdem olarak kendiliğin özerkliği düşüncesini reddediyor, bunun karşısına aşk bağımlılığı adını verdiği şeyi koyuyordu. "Deneyüstü felsefe" diyordu, "bu kalbi bağrımdan söküp atamayacak ve yerine saf bir *yapayalnız kendilik* dürtüsü koyamayacak."[82] Eğer felsefenin tahayyül edebileceği en yüce hâl, kendilik adını verdiği bu saf, çıplak, boş şeyse; Jacobi'ye göre, kendi varlığına lanet okusundu.

Hayırseverlik ve duyguculuk, çorak bir etik akılcılığı ıslah etmeye yarıyordu. Fakat duygu kültü bir yandan dini göze daha sevimsiz gelen dogmalarından kurtarırken, aynı zamanda onun içini boşaltma ve ideolojik gücünü törpüleme tehlikesi taşıyordu. On sekizinci yüzyılın kendi estetik deyişiyle ifade edersek, bu din çok fazla güzel ve çok az yüceydi. Yücelikle bağlantılı yaptırımlardan, tabulardan ve üstbenliksel sadizmden yoksundu; din bu yüklerinden siyasi bir bedel karşılığı kurtulmuştu. Edmund Burke'ün de fark ettiği gibi, Yasa'yı sevmek için çaba sarf etmek zorundaydık, fakat onun tarafından baskıya uğramaktan mazoşist bir haz da alıyorduk.

Richard Price gibi ahlaki akılcılar, etiğin bu şekilde estetize edilmesinden rahatsızdı. "Bu açıklama doğruysa ahlaki görüşlerimiz; bedenin duyumsanabilir özellikleri, seslerin harmonisi ya da resim ve heykelin güzelliği hakkındaki görüşlerimizle aynı kökene sahiptir. … Erdem (bu yaklaşımı benimseyenlere bakılırsa) bir beğeni meselesidir."[83] Price'ın gözünde bu ahlak, insanları belli bir eyleme sevk edebilir; fakat duygu, sezgi ya da ahlaki duyuya tehlikeli düzeyde bel bağlamıştır. Akla dayalı bir ahlak ise, aksine, sağlam temellere dayanır; fakat harekete geçirme gücünden yoksundur. Hume'un, Aklın bir motivasyon kaynağı olabileceği görüşünü reddettiği bilinir. Gerçekten de ahlakı ne kadar Akıl temeline

oturtursanız, onun sizi inisiyatiften yoksun bırakması o kadar muhtemeldir. Ahlak düzeni bir ilah tarafından yaratılıp, evrenin dört başı mamur tasarımı içine yerleştirildiğinde ise, yerçekimi kanunları kadar belirleyici, dolayısıyla bireysel istenç karşısında kayıtsız görünmesi muhtemeldir. Bu bağlamda insan, Seamus Deane'in tabiriyle, "Akıl İnsanı'nın güleryüzlü cinnetleri ile Duygu İnsanı'nın çiğ taşkınlıkları"[84] arasında sıkışma tehlikesi altındadır.

Samuel Clarke ve William Wollaston gibi on sekizinci yüzyıl ahlak akılcılarına göre eğer ahlak denilen yaşamsal alan öznelciliğin aşırılıklarından arındırılacaksa; iyi, duygudan bağımsız bir Akıl temeline oturtulmalıydı. Fakat deneyciler, duygucular ve "ahlak duyusu" kuramcılarının bu düşünürlere yanıtı hazırdı: Her şeyden önce, Aklın emirlerine itaat etmek neden iyi olsundu ki? Savundukları şey, bu haliyle, varsayılan bir iddiayı ispatlanmış kabul ederek çıkarımlarda bulunan, döngüsel bir nedenselliğe sahipti: Eğer ki Akıl, Platon'da ya da Akinalı Thomas'ta olduğu gibi, halihazırda bir iyi fikrini kapsamıyorsa, ona neden saygı duymak gerektiği sorusu orta yerde duruyordu. Saf teknik bir akılsallığın, değer meselelerinde söyleyecek sözü olamazdı. Francis Hutcheson, belli bir ahlak görüşünü kabul etmek için hiçbir akılcı gerekçe sunulamayacağını düşünüyordu. Ahlak duyusu, akıl yürütmeyi öncelemeliydi. Bu, bir tür Heideggerci ön kavrayış, eğer ki bir dil parçası bir ahlaki argüman olarak sayılacaksa zaten halihazırda orada mevcut olması gereken bir kapasiteydi.[85] Dahası, eğer Akıl evrenin akılcı tasarımına işaret ediyorsa, sonradan Friedrich Nietzsche'nin işaret edeceği gibi, bir insanın neden –bu düzenle uyum halinde yaşamak anlamında– ona itaat etmesi gerektiği sorusunu yanıtlayan ikna edici hiçbir argüman yoktu.

Dolayısıyla, seküler toplum düzenlerinin kendi ahlaki temelleriyle ilgili bir sorunu vardır. Deizmin mekanik dünyasında ya da kimi Protestan öğretilerinin yasacı doğasında olduğu gibi, aklileşme süreci kültürel ve dinsel alana sızmaya başladıkça, bu alanlar temel değerler hakkındaki sorulara daha az açık ve dolayısıyla siyasi iktidara payanda olma konusunda daha az ehil hale gelirler. Fakat eğer bu süreçte hiçbir rol oynamazlarsa, tüm kamusal anlamlarını yitirme tehlikesiyle karşılaşırlar. Din ya çok dünyevi ya da çok uhrevidir; ya bu dünyanın mantığının suç ortağıdır ya da

ondan çok kopuktur. Tanrı ya Spinoza'da olduğu gibi fazla içkin ya da Kant'ta olduğu gibi tanımlanamaz derecede aşkındır. Ya Doğa'nın veya Tarih'in içinde erir gider ya da Akıl sınırları dışına sürülür. Ortodoks Hristiyanlığın iç gerilimi –Tanrı'nın krallığının hem mevcut hem namevcut, hem insanlık tarihine içkin ama hem de hâlâ vuku bulması beklenen bir aşkınlık formu olması– ölümcül şekilde gevşer. Bu felç edici ikiliği onarma görevi, Alman idealistlerine kalır.

1 Sekülerleşme sosyolojisi bu kitapta ele aldığım konulardan biri değil. Fakat konuya dair son zamanlarda yapılmış faydalı birkaç çalışma için bkz. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, 2003), Vincent P. Pecora, *Secularisation and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity* (Chicago ve Londra, 2006), Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse* (Cambridge, Mass., 2020) ve Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State* (Cambridge, 2011).

2 Max Weber, "Science as a Vocation," H.H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde (New York, 1946), s. 155.

3 Frank E. Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover ve Londra, 1983), s. 51.

4 Alıntılayan James Byrne, *Glory, Jest and Riddle: Religious Thought in the Enlightenment* (Londra, 1966), s. 34.

5 Aydınlanma döneminde dinin önemi için bkz. P. Harrison, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, 1990) ve P.A. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (Londra, 1989).

6 Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), s. 102.

7 Manuel, *The Changing of the Gods*, s. xii. Kitabın ağdalı diliyle boğuşabilecek olanlar şurada da faydalı kimi irdelemeler bulabilir: Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, 1954). Frank E. Manuel (der.), *The Enlightenment* (New York, 1965) önde gelen Aydınlanma simalarının bazı klasik metinlerini içerir.

8 J.G. Cottingham ve ark. (der.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge, 1985), Cilt 2, s. 19.

9 Israel, *Enlightenment Contested*, s. 65. Başka eleştirmenler, Israel'in buradaki bazı varsayımlarından şüphe duyabilir.

10 Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951), s. 135, 136. Ayrıca bkz. Alistair E. McGrath: "Alman Aydınlanması'nın en güçlü entelektüel kuvvetleri ... Hristiyan inancının reddinden ziyade yeniden şekillendirilmesine yönelmişti" (*The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford, 1991, s. 448).

11 Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (Londra, 2011), s. 8.

12 Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property* (Londra, 2012), s. 242.

13 Burada tekil “hareket” kavramını biraz çekinceyle kullanıyorum. Aydınlanma’nın aslında, kimi zaman birbiriyle çelişen milli, siyasi ve entelektüel akımların karmaşık bir topluluğu olduğu artık bilinmektedir. Ann Thomason, dönemin dirimselci materyalizmine dair merak uyandırıcı bir çalışma olan *Bodies of Thought* (Oxford, 2008) kitabında bir Aydınlanmalar çoğulluğunu savunur.

14 Bkz. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660-1730* (Cambridge, 1992), s. 9.

15 Aydınlanma’nın evrenselciliği, onu asla kültürel farklılıklar gerçeğine tümüyle körleştirmedi. Montesquieu’nun *Kanunların Ruhu* kitabı evrensel tarih ile bir ölçüde kültürel çoğulculuğu birleştirir; Herder ise bunu daha katıksız bir şekilde yapar. Seyahat, ticaret, keşif ve sömürgecilik... hepsi de on sekizinci yüzyıl Avrupa’sının küresel ölçeğinin boyutlarıdır ve evrensel bir Aklı besbelli tıkır tıkır işleyen son derece farklı kültürlerle yüz yüze getirir, böylece kendi varsayımlarının tam da onlara ihtiyaç duyduğu (emperyal) anda altını oyma tehlikesi taşır. Aynı zamanda Aydınlanma’nın içeriden bir eleştirisi olan Swift’in *Gulliver’in Gezileri*, hicveden bir üslupla bu meseleler üzerine düşünür.

16 Lucien Goldmann, *The Philosophy of Enlightenment* (Londra, 1973), s. 55.

17 Israel, *Enlightenment Contested*, s. 669.

18 Bkz. Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind* (Princeton ve Oxford, 2010), s. 177.

19 Bkz. Patricia B. Craddock, *Edward Gibbon: Luminous Historian* (Baltimore ve Londra, 1989), s. 61, not 3.

20 Bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass., 1987), Bölüm 3.

21 Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Mass., 1959), s. 81.

22 Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londra, 1981), s. 38.

23 John Gray, *Enlightenment’s Wake* (Londra, 1995), s. 162-3.

24 Bkz. Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge, Mass., 2002).

25 Seneca, “On the Happy Life,” *Moral Essays* cilt 2 (Cambridge, Mass. ve Londra, 2006), s. 119.

26 Gotthold Ephraim Lessing, *The Education of the Human Race* (Londra, 1872), s. 32.

27 Lessing hakkında aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Barbara Fischer ve Thomas C. Fox (der.), *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing* (Rochester, NY, 2005).

28 Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor, 1966), s. 16.

29 Alıntılayan David Cressy, *England on the Edge: Crisis and Revolution 1640-1642* (Oxford, 2006), s. 219.

30 Alıntılayan Lawrence E Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), s. 158.

31 Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion* (Oxford, 1993).

32 Francis Hutcheson, *Inquiry Concerning the Origin of our Idea of Beauty and Virtue* (Londra, 1726), s. 257. Hutcheson, herkesin kabul edeceği gibi, nevi şahsına münhasır liberal ya da “Yeni

Nur"cu tarz bir presbiteryendi.

33 David Simpson, *German Aesthetic and Literary Criticism* (Cambridge, 1984), s. 161. Schopenhauer'in kötümserliği hakkında bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 1990), Bölüm 6.

34 Bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, 1960), s. 32.

35 Alıntılayan Antoine Compagnon, *The Five Paradoxes of Modernity* (New York, 1994), s. 9.

36 Alıntılayan Michael Löwy, *Redemption and Utopia* (Londra, 1992), s. 112.

37 Joseph Priestley, *An Essay on the First Principles of Government* (Londra, 1771), s. 5. Bu anıtsal figürün büyüleyici ölçüde kapsayıcı biyografisi için bkz. Robert E. Schofield, *The Enlightenment of Joseph Priestley* (University Park, Pa. 1997).

38 Bkz. Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (Londra, 1955), Bölüm 10.

39 Ellen Meiksins Wood, Aydınlanma'nın perde arkasında kalan daha karanlık yönünü vurgular, *Liberty and Property* (Londra, 2012), s. 305.

40 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1983), 1. Kısım. Blumenberg seküler ilerleme düşüncesi ile Hristiyan eskatolojisini birbirinden ayrıştırır ve ilkinin tarihe içkin olduğu düşünülürken, ikincisinin tarihe aşkın bir alandan kopup girdiğine işaret eder. Aslında çoğu Hristiyan ilahiyatçısı kıyamete hem içkin hem aşkın bir şey olarak bakacaktır. Yeni Ahit, onu betimlemek için şu iki tasviri de kullanır: hem ekmeğin mayası, ama hem de gecenin hırsızı. Ayrıca Blumenberg eskatoloji ile apokaliptizmi birbirine karıştırma tehlikesine düşer, özellikle de müstakbel krallığın gelişine dönük tipik Hristiyan tavrının umuttan ziyade korku olduğu şeklindeki yanlış varsayımında.

41 Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, 1932), s. 31.

42 A.g.e., s. 163.

43 A.g.e., s. 31.

44 Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment* (Oxford, 1979), s. 29.

45 Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment* (Londra, 1981), s. 46.

46 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York, 1966), cilt I, s. 9. Bu düşünürlerin tam olarak hangi anlamda devrimci olduğu sorusu aydınlatılmadan bırakılır.

47 Bkz. Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World* (Londra, 2001), s. 10.

48 Aklımdaki çifte hakikat türleri, öznel olarak doğru kabul etmemiz gereken şeylerin –örneğin irade özgürlüğünün– bilimsel olarak yanlışlanabileceği öğretisiyle karıştırılmamalıdır. Bu konuya ilişkin bkz. Karsten Harries, "The Theory of Double Truth Revisited," Ricca Edmondson ve Karlheinz Hulser (der.), *Politics of Practical Reasoning* (Lanham, M. 2012).

49 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*, s. 153. Pascal, dinden ziyade siyasi iktidar bağlamında olsa da, çifte hakikat tezinin bir versiyonunu vaaz

eder: “El koyma hakkındaki hakikat” der, “ifşa edilmemelidir: Başta akıl olmaksızın ortaya çıkmış ve sonra makul hale gelmiştir. Bunun itaat edilmesi gereken ve ebedi bir şey olarak algılandığını anlamalıyız ve eğer hemen sona ermesini istemiyorsak kökenleri gizli tutulmalıdır” (*Pensées*, Harmondsworth, 1966, s. 46-7).

50 Taylor, *A Secular Age*, s. 240.

51 Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, s. 109.

52 A.g.e., s. 175.

53 A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), s. 67.

54 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), s. 109.

55 Karl Schelchta (der.), *Friedrich Nietzsche: Werke* (Münih, 1954), cilt 1, s. 166.

56 Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom* (Edinburgh ve Londra, 1909), s. 355-8.

57 Becker, *The Heavenly City*, s. 31.

58 Alıntılayan Manuel, *The Changing of the Gods*, s. 62.

59 Bkz. Hume’un “Natural History of Religion,” Antony Flew (der.), *David Hume: Writings on Religion* (La Salle, Ill., 1992) içinde.

60 Bkz. David Fate Norton, “Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals,” A. Flew ve ark. (ed), *Hume’s Philosophy of Religion* (Winston-Salem, NC, 1986), s. 123. Belirtmek gerekir ki, Hume’un görüşlerine dair bir okuma, “Dialogues Concerning Natural Religions”taki Philo’nun yazarın kendi duygularını seslendirdiği görüşüne dayanır. Ayrıca bkz. David O’Connor, *Hume on Religion* (Londra, 2001). Bu konu, Hume’un Hristiyanlığın Tanrı’sına benzeyen bir şeye değil, ama bir tür akıllı kozmik tasarıma inandığını düşünen J.C.A. Gaskin’in *Hume’s Philosophy of Religion* (Londra, 1988) kitabında da detaylı olarak incelenir.

61 De Maistre’nin Fransız devrimi eleştirisi için bkz. Isaiah Berlin’in önsözüyle *Considerations on France* (Cambridge, 1994) adlı kitabı. Berlin’in tiranlığın bu aşırı sağcı savunucusuna karşı yargılarının, solcu despotizm savunucularına karşı kendi eserlerindeki yorumlarından çok daha yumuşak olması dikkat çeker. Bir üslupçu olarak de Maistre hakkında birkaç aydınlatıcı makale, Carolina Armenteros ve Richard A. Lebrun (der.), *The New enfant du siécle: Joseph de Maistre as a Writer* (St. Andrews, 2010) kitabında bulunabilir.

62 Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (New York, 1932), cilt 1, s. 25-6.

63 Jacob, *The Radical Enlightenment*, s. 25. Aydınlanma’nın ılımlı ve radikal kanatları arasındaki çatışmanın mükemmel bir dökümü için bkz. Israel, *A Revolution of the Mind*, b.a.

64 Toland’ın hikâyesi için bkz. Robert Sullivan’ın hayranlık uyandırıcı bilgelikte kitabı *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, Mass., 1982). Ayrıca bkz. Robert Reed Evans’ın olağanüstü detaylı monografı *Pantheisticon: The Career of John Toland* (New York, 1991) ve daha kısa bir portre için J.G. Simms, “John Toland (1670-1722), a Donegal Heretic,” *Irish Historical Studies* cilt 16, sayı 63 (Mart, 1969).

65 Toland'ın Protestan galebeciliği için bkz. İngiliz serbestisine dönük bir methiye olan *Anglia Libera* (Londra, 1701). Siyasi çelişkileri için bkz. Philip McGuinness, "John Toland and Eighteenth-Century Irish Republicanism," *Irish Studies Review* (Yaz, 1997) ve David Berman, "The Irish Counter-Enlightenment," R. Kearney ve M. Hederman (der.), *The Irish Mind* (Dublin, 1984). Ayrıca bkz. Terry Eagleton, *Crazy John and the Bishop* (Cork, 1998), Bölüm 2.

66 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Londra, 1949), s. 582.

67 Frank M. Turner (der.), John Henry Cardinal Newman, *Apologia Pro Vita Sua and Six Sermons* (New Haven, 2008), s. 216.

68 Gerald Robertson Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789* (Harmondsworth, 1960), s. 161.

69 Alıntılayan Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (Londra, 1999), s. 44. Hamann hakkında bilgilendirici bir çalışma için bkz. aynı yazarın eserleri *The Magnus of the North: J.G: Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (Londra, 1993) ve *Against the Current* (Oxford, 1981), Bölüm 1. Berlin'in işaret ettiği gibi, Hamann Kierkegaard üzerinde güçlü bir etki bırakmıştı.

70 Fakat akılcıdan ziyade deneyci olan ve dolayısıyla aklın kökenlerini deneyimde bulan pek çok Aydınlanma düşünürü vardı. *Philosophy of the Enlightenment* kitabında Ernst Cassirer'a göre hareket genel itibariyle akılcı olmaktan ziyade deneyciydi.

71 George di Giovanni (der.), *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel "Allwill"* (Montreal ve Kingston, 1994), s. 513.

72 Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londra, 2009), s. 187.

73 Dinsel "coşkunluk" hakkında aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Lawrence E. Klein ve Anthony J. La Volpa (der.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino, Calif: 1998).

74 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, 1989), s. 10-11.

75 Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, 2004), s. 9.

76 Bkz. özellikle Allen Wood (der.), J.G. Fichte, *Attempt at a Critique of all Revelation* (Cambridge, 2004), s. 9.

77 Bkz. Shaftesbury, *Characteristics* (Gloucester, Mass., 1963), ve "An Enquiry Concerning Virtue or Merit," L.A. Selby-Bigge (der.), *British Moralists* (Oxford, 1897) içinde. Ayrıca bkz. Stanley Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics* (Ohio, 1967); R.L. Brett, *THe THird Earl of Shaftesbury* (Londra, 1951) ve E. Tuveson, "Shaftesbury and the Age of Sensibility," H. Anderson ve J. Shea (ed), *Studies in Aesthetics and Criticism* (Minneapolis, 1967) içinde.

78 Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), s. 55.

79 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford, 2002), s. 19.

80 James P. Browne (der.), *The Works of Laurence Sterne* (Londra, 1873), cilt 3, s. 311.

81 Bkz. Francis Hutcheson, *Thoughts on Laughter, and Observations on the Fable of the Bees* (Glasgow, 1758). On sekizinci yüzyılın hayırseverlik ve duyguculuk kültleri için bkz. Eagleton,

Crazy John and the Bishop, Bölüm 3. Ayrıca bkz. Louis I. Bredvold, *The Brace New World of the Enlightenment* (Michigan, 1961), Bölüm 3.

82 Di Giovanni (der.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, s. 517.

83 Richard Price, “A Review of the Principle Questions in Morals,” Selby-Bigge (der.), *British Moralists, s. 106-7*.

84 Seamus Deane, *Foreign Affections* (Notre Dame, Indiana, 2005), s. 62.

85 Hutcheson’ın etik kuramı için bkz. Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger* (Londra, 1995), Bölüm 3.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEALİSTLER



Modern tarih, diğer şeylerin yanı sıra, Tanrı için bir vali arayışıdır. Akıl, Doğa, *Geist*, kültür, sanat, yüce, ulus, devlet, insanlık, Varlık, Toplum, Öteki, arzu, yaşam gücü ve kişisel ilişkiler… hepsi de zaman zaman, yerinden sürülmüş ilahiliğin formları olarak hareket etmiştir.[1] "Çağımızda" der Fredric Jameson, "din öylesine muğlak ve müphem bir söylemsel alandır ki, onun söz dağarcığı diğer davalarca temellük edilebilir."[2] Eğer modernliğin dinsel ruhu gerçekten de muğlaksa, bunun nedenlerinden biri, seyreltilmiş bir inancın doktriner bir inanca kıyasla şüpheci bir çağın beğenisine daha çok hitap ediyor oluşudur. İçi öğretiden uygun şekilde boşaltılmış bir inanç, seküler düşünce tarzlarıyla kolayca baş göz edilebilir ve böylece ideolojik boşlukları doldurarak, ortodoks dine kıyasla daha ikna edici manevi çözümler sunabilir.

Çağımızın belki de en önde gelen filozofu Alain Badiou, Tanrı'nın ölümünü hevesle kucaklar; fakat her ikisi de teolojik bir şecereye sahip olan sonsuzluk ve boşluk düşüncelerinden vazgeçmeyi reddeder. "Tanrı'nın ölümü," der, Badiou'nun eserini yorumlayan Peter Hallward, "*kendi* sonsuzluğumuzun şiddetle onaylanışını … ima eder."[3] Bu haliyle, bunun on dokuzuncu yüzyıl İnsanlık Dini'nden (ileride daha yakından bakacağımız bir düşünce okulu) hangi noktada ayrıştığını anlamak zordur. Badiou'nun yargısına göre ilahiliğin yerini doldurmaya çalışan şey, anlam yaratmaya dönük tutkusuyla hermenötiktir; zira filozofun bakış açısında din, temelde gerçekliğe belli bir anlam yükleme arzusudur.

O halde modern çağ, Tanrı kellesinin putlarını yapmama uyarısına karşı dikkatsiz davranmıştır. Belirtmeye gerek yok ki, bulduğu hiçbir ilahi vekil

sadece bu role indirgenemez. Her biri kendi başına bir fenomendir, sadece başka bir şeyin vekili ya da kamufle edilmiş hali değil. Fakat din insanlık tarihinde öylesine merkezî bir ideolojik rol üstlenegelmiştir ki, itibarını kaybetmeye başladığında bu işlev basitçe bir kenara atılamaz. Çeşitli seküler düşünce tarzları bu işlevi üstlenir; fakat bu sefer de, daha örtülü bir yolla ilahiliğin hayatta kalmasına yardım eder.

"Teoloji öylesine uzun zamandır kraliçe ki," der Iris Murdoch'ın *Melekler Zamanı* romanında bir karakter, "kılık değiştirip kraliçe olarak yönetmeye devam edebileceğini düşünür." Hatta rahipler, günah çıkarma ayinleri, İlk Günah farkındalığı, ontolojik suçluluk, esrarlı Yasa, mezhepsel ayrışmalar ve yücelik hissi uyandıran dipsiz bilinçdışına dönük âdeta teolojik sondajlar ile psikanalizde bir *ersatz* [yapay] din keşfedenler bile olacaktır. Walter Benjamin, makul miktarda esrarla karışmış gerçeküstücülükte, dinsel deneyimin münasip bir dünyevi versiyonunu bulur. Bizim çağımız ise, ikinci el tanrılar arayışında biraz daha az asil ruhlu olmuştur. Spor, dinin çağdaş versiyonudur. Bizde halkın afyonu olan şey; kutsal ikonları, saygı duyulan gelenekleri, sembolik dayanışmacılığı, ayin cemaatleri ve kahramanlar panteonuyla spordur. Ve spor aynı zamanda halkın kültürüdür; sözcüğün her iki temel anlamıyla da: hem bir ortak yaşam formu, ama hem de yurttaşlar kitlesinin aksi takdirde büyük ölçüde dışında kalacağı bir tür sanatkârlığı sergileme ve takdir etme şansı anlamıyla.

İtibarsızlaşmış ilahın belki de en başarılı dublörü, kültür fikridir. Bu konuya daha sonraki bir bölümde değineceğiz. Fakat bu arada dikkatimizi, Aydınlanma'nın –kuvvetli temeller arayışıyla beraber– tüm o evrensel ölçeğini ve totalleştirici dürtüsünü muhafaza eden, fakat insanlık tarihinin büyük zembereği olarak Aklın yerine Tini geçiren Alman idealist filozoflarına yönlendirebiliriz. Bilim, sanat, Doğa, tarih ve siyaseti kapsayan bu sinoptik bakış, modern dönemin –devrimci bir çağın neşesi ve canlılığı ile beraber terk edilen– en büyüleyici entelektüel sentezlerinden birini temsil eder. Onun derin kuytularında bir yerlerde, modern düşüncenin temel öğelerine dönüşecek bir dizi motifin filizlendiği görülebilir.[4] Nicholas Boyle, dönemin Alman felsefesi için "sekülerleşmiş teolojinin başlıca

formu" der. Alman üniversiteleri, ona göre, "dinin seküler, devlet merkezli bir ikamesi olan sistematik idealist felsefeye can vermiştir."[5]

Sanayi kapitalizmi çağının eşiğinde hazır bekleyen idealist düşünce, kendisini geleneksel Hristiyan öğretisi ile modern çağın emekleme aşamasındaki sekülerizmi arasında kalmış bulur. Andrew Bowie'nin yazdığı gibi, "bu tür bir [idealizm] sistem[i] ihtiyacının kaynağında, eğer insanlığın şeyler düzeni içindeki yeni yeri akılcı bir şekilde müzakere edilecekse, dinin gerileyişinin yarattığı açığı kapamak gerektiğine ilişkin farkındalık yatar."[6] "Hegel," diye hatırlatır Jürgen Habermas, "metafizik düşünce koşulları elverdiğince, Yahudi-Hristiyan geleneğinin felsefi temellükünü tamamlamıştır."[7] Aşkınlık artık, tabiri caizse, dikey olmaktan ziyade yataydır –kendi yarattığı evrenin ötesindeki sakin mekânlarda uzanan bir Tanrı meselesi olmaktan çok, gelecekteki bir *pleroma* ya da tamamlanmışlık hali yolunda sürekli kendini aşan bir tarih meselesidir.

Kimi Aydınlanma bilginleri Akıl ile tebliği uzlaştırma arayışındayken, idealistler ve romantikler –döneme ilişkin klasik bir çalışmanın başlığını ödünç alırsak– doğal bir doğaüstücülük peşindedir.[8] Her iki proje de, dinsel inancın seküler kavramlarla yeniden yazılmasına varır. Örneğin Tini Tanrı'nın vekili olarak görmek –ve bu ikisini neredeyse birebir anlamda kullanmak– zor değildir. Tin –ya da özgürlük– dünyanın temelidir; fakat onun içinde hesaplanamaz ya da oyma putlara hapsedilemez ve kendiliğin kaynağında olsa da, aynı zamanda onu ebediyen aşar. Herder'den Hölderlin'e bir dizi düşünür için akılcılık, içkin değer dünyasının ağarması tehlikesi altındadır. Sorun, bu değerin, tam da bizzat akılcılığın altını oymakla meşgul olduğu dinsel nosyonlara haddinden fazla başvurmadan nasıl onarılacağıdır. Aydınlanma'nın yüzünü bilimlere ve doğal felsefeye çevirmiş olması, kalıcı bir iz bırakmıştır –özellikle de Friedrich Schelling'in *Naturphilosophie*'sinde [doğa felsefesi]. Mekanik materyalizmden kaçınılmalıdır; fakat bunun bedeli, yanlış bir aşkınlık fikri olmamalıdır. *Geist* her ikisinden de kurtarılmalı ve ona, Hegel'de olduğu gibi, insanlık tarihinin itici gücü olarak konumlandırılmış öznelerarasılık formu kazandırılmalıdır. Ebedilik zamanın mahsullerine sevdalı olduğundan, içkin olmak aşkınlığın doğasındandır. Tin ile Doğa arasında nihai bir çatışma yoktur; zira Tin olan Baba ile et ve kan olan Oğul arasında bir çelişki

yoktur. Eğer ki zihin, Fransız Devrimi'nin muazzam şekilde gösterdiği üzere, gerçekliği ta en temelden yeniden yaratma gücüne sahipse; nedeni, bu dünyanın gizliden gizliye onun hamurundan yapılmış olmasındandır.

Aydınlanma düşünürlerinin meselelerinden biri, zihnin Doğa üzerindeki hükümranlığının İnsanı tam da gerçeklik üzerindeki hâkimiyetinin zirvesindeyken gerçeklikten yabancılaştırmasına; onunla konuşmaktan ve dolayısıyla onun merkezîliğini onaylamaktan aciz, cansız bir kâinatın monarkına dönüştürmesine engel olmaktır. Doğanın sahip olduğu anlam, aslında insanın ona yüklediği anlamdır ve baktığın her yerde sadece kendi çehreni görmek bir tür deliliktir. Wittgenstein'ın bize hatırlattığı gibi, parayı bir elden diğerine geçirmek, bir mali işlem değildir. Dolayısıyla gücün sonucu, kendiliğin içe doğru patlamasıdır. Bu mutlak hükümran, Kierkegaard'ın tabiriyle, "gerçekte hiçbir şeye hükmetmeyen, ülkesiz bir kral"a[9] dönüşür. Fakat Hegel ve Schelling'de olduğu gibi Doğa yaşayan güçleriyle canlı bir şeyse, vaziyetin illa böyle olması gerekmez. Bu durumda zihin, onun tarafından feshedilme korkusu yaşamadan gerçekliğe dönebilir. Dünya, insanlıkla verimli bir diyalog kurmak için yeterince aktif bir şeye dönüşür. Schelling, Doğa'nın bir O'dan bir Sen'e, bir nesneden bir özneye dönüşmesi gerektiğine inanır.[10]

İnsanlar, bu bağlamda, özerkliklerini altı oyulmuş bir halde bulmadan kendilerini dünyaya demirlenmiş hissedebilirler. Özgürlük, basitçe, insanların müthiş bir şekilde kendi kendini devindiren bu bütünlüğün bir parçası olmalarının ayrıksı yoludur. Onun kendi bilincine vardığı yerden, toprak altından yeryüzüne çıkışını temsil ederler ve dolayısıyla özgür irade fazileti vesilesiyle, papatyalar ve solucanların aksine, onun iç yaşantısına ortak olabilirler. Kant'ın bizim varoluşumuza eklediği yarıklar böylece onarılabilir. Ruhsuz bir belirlenimciliğe hapsedildiğimiz korkusu olmaksızın Doğa'nın bağrına sokulabilir, kendiliğimizin sağlam bir temele –ama tam da özgürlüğün özü olan ve dolayısıyla bizim özgür özneler olarak serpilmemize hiçbir zarar vermeyen bir temele– dayandığından emin olabiliriz.

Çoğu idealist ve romantik düşünce gibi bu da alttan alta teolojik bir bakıştır. Ortodoks Hristiyanlık için Tanrı tüm varlığın temeli, her şeyin var olma imkânının koşuludur; dolayısıyla onun ellerinden düşmek, varoluştan

düşmek anlamına gelecektir. Ne var ki Tanrı koşulsuz özgürlük olduğundan, onun tümüyle kendisi olmasına elveren şey, insanlığın –onun tarafından yaratılmış olması anlamında– ona bağımlılığıdır. Tanrı, insan özgürlüğü ve özerkliğinin kaynağıdır, bunları bastıran şey değil. İnsanlar kendi kaderlerini tayine, dil ve kültür bağımlılığında olduğu gibi, bu inayet bağımlılığı üzerinden erişirler. Aydınlanma da kendi üslubunca bu paradoksun farkındaydı. Tanrı, hem Doğa'nın hem Aklın yaratıcısıydı; fakat onları kendi kaderlerini tayin edecek şekilde tasarlamıştı. En azından bu anlamda kutsal ile seküler birbiriyle kavgalı değildi. Eğer evrenin özerkliği Yaratıcısının yaşamına ortak olmaktan türüyorsa, inanç ile bilim düşman değildir.

Sorun, özellikle kimi romantik düşünürler için, eğer gerçekten ayaklarımızın altında bir temel yatıyorsa, onun hakkında herhangi bir kesin bilgiye ulaşmamızın zor olmasıydı. Bu bir biliş meselesi olmaktan ziyade inanç meselesi gibi görünecekti. Kadiri Mutlak'ta söz konusu olduğu gibi, öznelliğimizin orada temsil edilemeyecek bir zemini vardır –bize nefesimizden daha yakın olan, fakat özerk özneler olarak işlev göreceksek kavramsal kavrayışımızı atlatması gereken bir zemin. Bu anlamda, Tanrı'nın yokluğu pişmanlık duyulması gereken bir eksiklik değil, bizi özgür failler haline getiren şeydir. Kuşkusuz, bizi mevcut kılan şeyin ne olduğuna kaçamak bir bakış atmak için arkamıza bakabilir, kendimizi öznelliğin ötesinde bir görüş açısından görebilmek için parmaklarımızın ucunda yükselebiliriz. Fakat bulup bulacağımız şey, daha fazla öznellik olacaktır. Varlık ilkesinin kendisi öznel bir ilkeyse, onun neye dayanıyor olabileceğini görmek için ardına bakmak söz konusu olamaz; zira bu edim esnasında öznellik çerçevesi içinde kalırız. Kendimiz hakkında, düşüncenin dışına çıkarak düşünemeyiz. Schelling'in "öz bilinç, tüm bilgi sisteminin ışık kaynağıdır; fakat sadece öne doğru ışık yayar, arkaya doğru değil"[11] derken kuşkusuz bunu kastetmektedir.

O halde öznellik, kaplumbağalar gibi, baştan sona ve sondan başa tüm yolu kateder. Bu bağlamda, özellikle Fichte için özne, geleneksel düşünüşteki Tanrı gibi aşkındır. Tanrı kendi evrenine dahil edilemez; tıpkı gözün bir yansıtma yardımı olmaksızın kendi görüş alanı içinde bir nesne olamayışı gibi. Tanrı yaratılan şeylerle aynı kümeye konulamaz; çünkü ta

en başta onları var kılan odur. Evrenin içinde ya da dışında bir öğe değildir. Benzer şekilde, tüm gerçekliğin kaynağı, gayesi ve *raison d'être*si artık bu gizemli yoklukta, öznede yatar; fakat öznenin kendisi bu gerçeklikten ebediyen sürgün edilmiş, böylece varlığın dışına düşmüş görünecektir. Yumruğumuzu bu cıva benzeri maddeye yaklaştırmayı denediğimiz anda, elimizden kaçıverir. Özneyi böylesine göz alıcı kılan şey –Tanrı'ya benzer şekilde, yarattığı dünyayı ebediyen önceliyor oluşu– aynı zamanda bir tür eksikliktir. Fenomenal dünyadan sürülen özne, ancak o dünyanın kalbindeki belagatli sessizlik olarak bilinebilir. Özne ve nesneyi birbiriyle toplamak, en az Tanrı ile evrenin iki ettiğini düşünmek kadar bir kategori hatasıdır. Bilginin kaynağının kendisini bilemeyiz. Özdüşünümselliğimizin sınırları vardır. Sadece bir özne felsefesiyle değil, bir özne teolojisiyle karşı karşıyayız.

Dolayısıyla, Tanrı'nın pek çok seküler mahlasından biri de özgürlük ya da öznelliktir. "Özgürlük," der Schelling, "her şeyin dayandırıldığı tek-ilkedir."[12] Uzun vadede hiçbir maddi engelle karşılaşmayabilir, zira maddi dünya gizliden gizliye onun ürünüdür. Varlık, Schelling'in neşeli ve kendinden emin bir iyimserlikle işaret ettiği üzere, sadece "askıya alınmış özgürlük"tür. Ne var ki, eğer varlığın temeli katıksız bir özgürlükse, onu kavramsallaştırmaya dönük en ürkek girişim bile, kendi altını oyma tehlikesi taşır. Bu katıksız özerklik noktasını –asla bir nesne değil, katıksız bir eylem ya da süreç olan, kendi rahminden tekrar ve tekrar doğan bu cıva benzeri şeyi– nesneleştirmek, tam da biliş anında ona öldürücü darbeyi vurma tehlikesi taşıyacaktır. Freud'un bilinçdışı kavramı gibi Tin de insan bilincinin hüküm alanı dışına düşmek zorundadır –eğer bu bilinç kendine düşen görevi ifa edecekse. "Ebediliğin temelsizliği," diye yazar Schelling, "her insana işte bu kadar yakındır ve bilince taşınacak olursa insanlar ondan dehşete kapılır."[13] Bu gizli dehşet, Lacancı Gerçek'ten ve yücenin ürkütücü boşluğundan izler taşır. Fichte, Schegel ve Schleiermacher'e göre katıksız özgürlük tam bir boşluk ya da olumsuzluk olduğundan bu temele dair hiçbir kavramsal bilgi mümkün değildir; yani bilinecek hiçbir nesne yoktur. Benzer şekilde, Yahudi-Hristiyan teolojisinde Tanrı bilinemez –zihnimiz böylesine engin bir varlık için fazla çelimsiz olduğundan değil, Tanrı bir varlık olmadığından.

O halde, orta sınıf uygarlığının en yaşamsal ilkesi, korku verici düzeyde belgisiz olma tehdidi altındadır. Özne, biz ona bir isim verdiğimiz anda yok olup giden, ele gelmez bir heyula gibi görünür. Bize karşı geçirimsiz kalmaya mecbur bir şeyden teşekkül etmişizdir. Mutlak'ın, alelâde akıl yürütmelerin erişim alanında olmasa da, kendini Hegel tarzı diyalektik düşünceye teslim edebileceği doğrudur. Ayrıca, Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin dolayımsızlığını yansıtacak şekilde, pratikte bilinebilir (Fichte) ya da sezgiyle erişilebilir (Schelling). Onun varlığının tam da onu zapt etmeye dönük beyhude çabayla hissedilebileceğini düşünen filozoflar da vardır. Böyle olsa bile, bu ilkenin ele avuca gelmezliği, bir huzursuzluk nedenidir. Eğer özne artık bağrında sınırsız bir enerji barındıran, başı sonu olmayan bir konuma yükseltiydiyse, (sonsuzluk katıksız bir olumsuzluk olduğundan) onun da çekirdeğinde dehşet verici bir hiçlik olduğu pekala iddia edilebilir. Onun kendini dışavurumunun sonu yoktur; fakat tam da bu nedenle kendini, tekil eserlerinde olduğu gibi işaretleyemez. Sonsuzluk hem zaferimizdir, hem felaketimiz. Öznellik, makamını sinsice gasp ettiği ilahilik gibi dipsiz bir uçurum, korku verici olduğu kadar şenlendirici bir düşüncedir. Bir uçurum, nasıl bir temel işlevi görebilir ki?

Özne bir şipşak fotoğrafa gelmediğini gösterdiyse; büyük ölçüde nedeni, dışarıda keşfedilemez derinlikleri, daimi hareketi, sonsuz iradesi ve dinamik öz şekillenişi ile geleneksel düşüncenin sınırlarını yıkma tehdidi arz eden bir öznellik formu olmasıdır. Kuşkusuz çok az şey büsbütün yenidir ve bu insanlık mefhumunun belirgin bir şeceresi vardır; fakat bu, Voltaire ya da James Boswell'in canıgönülden kabul edeceği türde bir varlık değildir. Bunca havai bir şeyi nasıl kavramsallaştırabilirsiniz ki? Bu arzulu, girişimci, sonsuz hırslı yaratık, sistem ile ihlâlin birbirinden güç bela ayrıştırılabilir hale geldiği bir toplumsal düzenden doğmuştur. Artık dışarıda potansiyel olarak sonsuz bir üretkenlik formu, tüm simetrinin ve ölçülülüğün düşmanı olan ve tüm durağan temsilleri reddeden bir durdurulamaz enerji ya da "kötü" yücelik vardır.[14] Girişimci özne, serpilip gelişmek için belli yerleşik formlara –kanuna, siyasete, kültüre vs.– ihtiyaç duyar. Sorun şudur ki, kendi dindirilemez dinamizmi sürekli bunları alaşağı etme tehlikesi taşır. Uygarlık, idealist düşüncenin onu kurtarmaya çalıştığı bir krize doğru yuvarlanır.

Bu göreve soyunan kişi, herkesten önce Hegel'dir. Onun yaklaşımında Tin, temellerin en sağlamıyla donatılmış, bütünlüklü bir sistemde yakalanıp hapsedilebilir. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, kavramsal sistemlerin tam kalbinde, onları atlatmaya gönüllü bir şey –öznellik– vardır. Sistemler, açıklamasını yapma çabasında oldukları ilkenin bizzat kendisi tarafından dağıtılma tehdidi altındadır. Hegel ve kimi meslektaşlarının başarısı, fenomenlerin bu en havaisinde (her şeye dair!) mutlak bir temel keşfetmeleridir. Öznenin dolaysız mevcudiyetinde özne ve nesnenin mutlak kimliğini ya da öznelliğin altını eşemeyeceğimiz bir temel, tüm dünyanın üzerinde döndüğü bir eksen olduğunu bulmalarıdır.



Özne eğer kavrama gelmiyorsa, onun yerine belki de imgeye yanaşabilirdi. Sanat denen hayal gücü hazinesinin dinsel inanca rakip olmaya başlaması, muhtemelen ancak romantizmin (neoklasikçi T.E. Hulme'un alaycı tabiriyle "kabından dökülmüş din"in) sahne almasıyla mümkün olmuştur.[15] Böyleyse bile, yolu idealizm açar. Hegel sanatı felsefenin aşağısında görmüş olabilir; fakat Schelling onu "felsefi bilincin emsal niteliğindeki kamusal formu"[16] mertebesine yükseltir. Ona göre sanat iradeyi kendiliğindenlikle, bilinçli zihni bilinçdışıyla birleştirir. Bu itibarla, tam da varlığımızın temeline, yani bir bütün olarak Doğa'ya tekabül eden bilinçdışı öz-üretkenlik sürecine paha biçilmez bir bakış sunar. İnsan öznesi, öz-bilinçli bir üretim formudur; fakat bu öz-biçimlendirme aynı zamanda onun, dünyanın kendi mukadder yasaları uyarınca sürekli kendini varoluşa çağırmasına iştirak etme tarzıdır. Özne ve nesne, kültür ve Doğa, özgürlük ve gereklilik bu şekilde birbirleriyle uyumlulaşabilir. Doğa'nın öz-üretkenliğini duyumsanabilir bir kalıba dökmek ve böylece bize bu sürecin kavranışı adına istisnai bir görü kazandırmak, sanat eserinin işlevidir. "Nesnel dünya" der Schelling, "basitçe …tinin bilinçdışı şiiridir; felsefenin evrensel organonu –ve onun tüm kemerinin kenet taşı– *sanat felsefesi*dir."[17] Gerçekliğin iç işleyişine erişimimizi sağlayan, bize –en azından Schelling'e göre– kavramın aksine Mutlak'ın bilgisini kazandıran şey sanattır. *Aşkın İdealizm Sistemi*'nde sanatın, nesnelleşmiş bir sezgiyi temsil ettiğini söyler.

Ebedi bir Akıl düşüncesi kendini bu mütevazı madde parçasında dışavurur; tinsel Baba'nın cismani Oğul'da vücut bulması gibi.

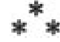
O halde, bu çekimser yaratığı –özneyi– esir almaya dönük tüm girişimlerden vazgeçmemiz gerekmez. Schelling için sanat, öznellik denilen kaygan yok-luğa ayrıcalıklı erişim yöntemimizdir. Fichte'de de özne bilinebilir; fakat onu bir nesneden ziyade bir pratik olarak kavramamız koşuluyla. Özneyi bir tefekkür kaynağı ya da duyu verilerinin pasif bir alıcısı olmaktansa bir fail olarak gördüğümüz anda pek çok felsefi sorun çözülür. Fichte için özne, kendini varsayma eylemi içinde bilen tuhaf yaratıktır. Dolayısıyla varlık ve öz-bilgi özdeştir.

Fichteci özne öylesine egemendir ki; dipte derinde kendi yaratımı olan maddi dünya, onun tasarımlarına sahici bir direniş gösteremez. Her türlü gerçekliği mümkün kılan koşul, kendiliğin sonsuz mücadelesi, hiçbir içkin son tanımayan bir arzudur. Fichte'nin sloganı "Çaba yoksa, nesne de yok"tur. "Herhangi bir şey, bağımsız bir varoluşa" der, "ancak kendiliğin kılgısal melekesiyle ilişkili olduğu ölçüde sahiptir."[18] Çocuksu bir kadiri mutlaklık fantezisi içinde, hiçbir sahici ötekilik olamaz. Olsa bile, bu imtiyazlı özne fethetmeye tenezzül etmek zorundadır. Bu katıksız, her türlü sınırdan muaf özgürlüğün kendinin bilincinde olmasına yetecek bir belirginlik kazanması, ancak kendisine sınırlar koyması, meydan okumak için şu ya da bu varlığı aklına getirip sonluluğa düşmesiyle mümkündür. Bu son derece özgüvenli girişimci, âdeta sapıkça, sırf kaslarını sıkıp gücünü keyifle seyretmek için kendi özgürlüğü önüne köstekler koymaktadır. Burada belki de Freud'daki gibi, nesnesine ulaşırken kendini kaybetmekten korkan arzunun bizzat önüne yığdığı engeller sayesinde gelişmesi ile uzak bir akrabalıktan bahsedilebilir. Fichte'nin mutlak egosu –Tanrı'nın bir diğer vekili– sonsuz, temeli ve nedeni kendisi olan, kendiliğinden, bilinçdışı, koşulsuz ve kararsızdır. Kendini ancak, sonsuz kendi ile sonlu kendinin –tabiri caizse Baba ile Oğul'un– bir ve aynı şey olduğu öz-varsayım eylemi içinde sezinleyebilir.[19]

Fichte özel olarak estetik alanında derinleşmiş olmasa da, bu özne ile sanat eseri arasında bir yankılanımdan fazlası vardır. Estetik eser gibi o da kendini kurar ve belirler; yine bir eser gibi, bildiği şeyi inşa ederek, gizliden gizliye kendi yaratımı olan şeyi nesnel bir şey gibi sunar. Kendilik "varlığı

ya da özü, basitçe, var olduğunu farz etmeye dayanan” ve bu itibarla, “kendisi için var olan”[20] şeydir. Schelling’in gözünde sanat evrenin iç cevherinin anahtarıysa, Fichte için insan eylemi her zaman bir anlamda sanatsaldır; çünkü gerçekliğe bir form dayatarak dünyanın belli bir şekilde var olmasını özgürce belirler.

Fakat tüm bu göz alıcı estetik muhabbeti, bir anlamda hiçbir işe yaramaz. Sanat, felsefeden daha elle tutulur; imge, kavramdan daha ikna edici olabilir; fakat bu, halk kitlelerini ırgalamaz. Sayısız sıradan insanın gündelik faaliyetlerini hakikatlerin en yücesine bağlayan dinsel inancı ikame etmek, çok ufak bir azınlığın meselesidir. Tarihte hiçbir sembolik sistem, ona bu bağlamda rakip olmanın yakınından bile geçmemiştir. Nihayetinde, kimi romantik yazarların isyan ettiği üzere, idealizmin bir öğreti için fazlasıyla beyinsel olduğu görülmüştür. İdealizm Aydınlanma filozoflarının Aklını daha az steril bir tür Tin ile ikame etmiş olabilir; fakat hakikatlerini gündelik deyişe tercüme etmekte zorlanmıştır. Tüm gizemciliklerine rağmen bu, kiliselerin düşeceği türde bir hata değildi.



Özgürlüğün bir putu yoksa –burjuva özgürlük çağı putkırıcı bir çağsa– bunu huzur kaçırıcı kimi siyasi sonuçların takip etmesi kaçınılmazdır. İktidar, etkili olmak için kendini duyulara işlemek zorundadır. Kiliseler –ve mükemmel bir örneği olarak Roma Katolik dini– kutsalın jestlerde ve edimde, tütsünün kokusunda, papaz cübbesinin renginde ya da dizin bükülüşünde duyusal olarak nasıl cisim kazandığını gayet iyi biliyordu. İdeoloji, soyut önermelerin duyusal yaşama sızdığı, mutlak değerlerin tarihsel zamanda görünür olduğu, tesadüfi olana bir gereklilik edasının aşılandığı ve zorunluluğun bir kendini gerçekleştirme duygusuna dönüştürüldüğü yerdir.

Kültürü ya da canlı deneyimi reddetmenin nasıl Aydınlanma Aklının gücünü aşındırma tehlikesi arz ettiğini gördük. İdealistler ve romantikler, bu hatayı bir kez daha tekrarlamamaya çalışacaklardı. Bu, Hegel’in el yazısıyla yazılmış, muhtemelen Schelling’e ait imzasız bir metin olan *Alman İdealizmi Sisteminin En Eski Programı*’nda açıkça görülür. “Biz düşünceleri estetik, yani mitolojik kılmadıkça,” diye vurgular yazar, “bunlar halkın

ilgisini hiç çekmeyecektir."[21] Felsefe halk kitlelerine hâkim olmak için varsa, içinde
şairin "insanlığın öğretmeni"ne dönüşeceği bir "duyular dini" olmalıdır. Felsefenin bu tür bir elle tutulur varlığa her halükârda ihtiyacı vardır; fakat bu ihtiyaç, sokaklarda ve tavernalarda bir güç haline gelecekse daha da elzemdir. Bunu yapabilmek için somut ile soyutu, duyu ile aklı uzlaştıran bir "akıl mitolojisi" doğurmak zorundadır. Bu; seçkinci çifte hakikat tezi ile kitlelerin de aydınlanabileceğini savunan radikal Aydınlanma düşüncesi arasında bir orta yolu temsil eder. Halk kitleleri de aslında hakikate ve akla ortak olabilir; fakat kurgusal, duygusal, figüratif bir formda.

Alman İdealizmi Sistemi'ne göre "mitoloji, insanları akılcılaştırmak için felsefileşmek" ve "felsefe, filozofları duyulara hitap eder kılmak için mitolojikleşmek zorundadır."[22] Sanat, Jürgen Habermas'ın ifadesiyle "yeni bir mitoloji formunda kamusal karakterini yeniden kazanacaktı."[23] Hölderlin defalarca, parçalanmış bir toplumu birleştirmek için ortak bir mitoloji ihtiyacını vurgulamıştır. Başka pek çok kişi gibi o da arzu ettiği bu durumu Antik Yunan'da, yüksek kültür ile çürümemiş Doğa'nın, kendiliğindenlik ile uygar bir öz-farkındalığın bileşimiyle mimlenen yerde bulur. Friedrich Schlegel "Mitoloji Üzerine Söylev"inde ulusunun şu anda bir mitolojiye sahip olmadığını, fakat bunu edinmeye çok yakın olduğunu belirtir. Gerçekten de Almanya aşağı yukarı bir yüzyıl sonra, Schlegel'in pek de hoşuna gidecek bir türde olmasa da, dört başı mamur bir mitoloji üretecektir.

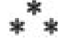
O halde mitin, halk kitleleri ile entelektüelleri tek bir projede birleştirecek yeni tür bir din olarak işlev görmesi gerekir. Felsefe ile mitolojinin evliliği, bu anlamda, bir tür sınıf işbirliğidir. İkisini birleştirmek, düşüncelere imge ve masalın hissedilebilir gücünü bahşetmek ve böylece aklı, sıradan insanların dünyasına taşımaktır. Hem sanat hem de mit, duyumsanabilir ve kavranabilir arasındaki karşıtlığı yok eder –aslında tıpkı (Scheiermacher'in dikkat çektiği üzere) dil gibi. Bunca Alman romantiğinin Spinoza'yı idolleştirmesi, büyük ölçüde, onun düşünme ile duyuları tam da bu şekilde uzlaştırmış olmasından kaynaklanır.[24] Kant gibi amansız bir putkırıcı bile, anlama yetisinin üretken hayal gücüne bağlı olduğunu söylemiştir.

Akılcı teolojiyi reddedişiyle Kierkegaard üzerinde derin bir iz bırakmış olan Johann George Hamann, “insan bilgisi ve mutluluğunun tüm zenginliği, imgelere dayanır” der[25] ve devam eder: Poetik İlham Perisi, “duyuların doğal kullanımını, Yaratıcı’nın adının bastırıldığı ve küfre uğradığı kadar şeyler hakkındaki kavramlarımızın da sakatlandığı soyutlamaların doğadışı kullanımından arındıracak”tır.[26] Bu tür cansız kavramlar, bedenin canlılığına geri döndürülmelidir –Hamann’ın ateşli edebî üslubu, bu geri dönüşü önermekle kalmaz, bizzat sahneler. Söylemsel olan, sezgisel olana dönüştürülmelidir. Eğer Schelling –pek çok meslektaşıyla beraber– alegoriyi aşağılayarak kapı dışarı ettiyse, bunun bir nedeni de alegorik imlecin, son derece itibar gören sembolün aksine, duyumsanabilir ile kavranabilir arasındaki ipleri germiş olmasındadır. Duyumsanır olmayan düşünceler, pek çok açıdan saldırgan bulunur; özellikle de kitlelere hitap etmedikleri düşünülerek. Halk, Aydınlanma’nın pek çok batıl inanç gibi elinin tersiyle ittiği bir işareti, bir arzuyu anlayacaktır. Bu bağlamda, felsefe ile kitlelerin yan yana gelebilmesi için, iyi ve doğrunun güzele tercüme edilmesi gerekir. Keats’in “Güzellik hakikattir, hakikat güzel” sözleri, akli ile duyumsalın bu tür bir izdivacını kutlar. Hegel’in sanatın ölümünü ilan ederkenki öngörüsü, bu projenin önündeki pek çok engelden birinin de, modernlik sonraki safhalara doğru ilerledikçe sanatın kendisinin giderek soyutlaşacak olmasıdır.

Schelling’in Akıl mitolojisi, Max Horkheimer ve Theodor Adorno’nun Aydınlanma’da keşfettiği türden bir mitoloji değildir. Onlara göre içinden geçilen evre, Aklın mite dönüşmesi gerektiğini değil, zaten en başından beri gizliden gizliye mit olduğunu gösterir. Akıl ve mit gerçekte aynı anlatının farklı aşamaları, Doğa’yı bir tür düzen görünümüne tabi kılmaya dönük aynı girişimin varyasyonlarıdır. “Nasıl ki mitler halihazırda aydınlanmayı şart koşuyorsa,” der Horkheimer ve Adorno, “aydınlanma da her adımıyla giderek daha da mitolojiye bulaşmaktadır.”[27] *Aydınlanmanın Diyalektiği* için mit ve Aklın her ikisi de Doğa üzerinde hâkimiyeti, sınıflandırılamaz olanın yok edilmesini, soyut denklik ilkesini ve maddi dünyanın bir işaret ya da bilimsel formül altında sınıflandırılmasını içerir. Marx ise şöyle yazar: “Tüm mitolojiler, imgelemdeki doğa güçlerine galip gelir, hükmeder ve şekil verir.”[28] Kimi eleştirmenleri için soyut akılcılık, kılı kırk yaran,

neredeyse takıntılı doğal dünya taksonomileriyle Claude Lévi-Strauss'un yaban düşüncesinin (*pensée sauvage*) daha gelişkin bir versiyonundan ötesi değildir.

Her vesilede biraz daha farklı bir kılığa bürünen o bilindik geri dönüş ısrarında olduğu gibi, bu mitolojik ya da akılcı dünyada da zaman kendi üzerine katlanır; öyle ki sahneye gerçekten öngörülemez hiçbir şey atlayamaz. Vuku bulan her şey, bir zamanlar bir şekilde vuku bulmuştur; çünkü mit döngüseldir ve Akıl her yerde aynı olan bir dünyayı ifşa eder. Mitin kader olarak bildiği şeyi, bilimsel akılcılık doğa yasalarının gerekliliği olarak bilir. Bilişin hiçbir formu, onu devreye sokan koşulları kavrayarak, kendi üzerine doğru geri bükülemez. Dahası, nasıl ki bilgi Aydınlanma için kısmen bir güç aracıysa, aynısı mit için de iddia edilebilir. Her ikisi de, eleştirinin ön koşulu olan bilgi ve güç ayrılığını büyük ölçüde reddeder. Dolayısıyla Aydınlanma "hiçbir zaman kaçamadığı mitolojiye geri döner."[29] Meta fetişizmi, ilkel büyünün bir türüdür. Bu, batıl inanç ve putperestliğin bir Akıl Çağı sağgörüsüne karşı hayatta kalma yollarından biridir.



Aydınlanma Aklı mite sızabilir; ama onu kendi davası emrine de alabilir. Örneğin Hristiyanlık ile pagan mitolojisi arasındaki akrabalıklara işaret etmek, ilkini itibarsızlaştırmaya çalışmanın dolaylı bir yolu olabilirdi. Fakat Schelling ve meslektaşları için mesele, kimi aydınlanma özürcülerinin çabaladığı gibi, mitin bir yanılsama olduğunu ortaya sermek değil, onu akılcı amaçlar için kullanmaktı. Kitleler arasında yayılmış yeni bir mitoloji, hiçbir şekilde Aklın düşmanı olmayacaktı. Aksine, Akla fazlasıyla ihtiyaç duyduğu maddi bedeni bahşedecekti. Yurttaşlar arasında kopan bağlar ve Doğa ile insanlık arasındaki ittifakın tehlike altında oluşu, bir imge ve inanç cemaatiyle onarılabilirdi. Seçkin düşünceler ile alelâde görüşler, yüksek teori ile halkın pratiği artık kanlı bıçaklı olmayacaktı. Mit, mistik ile dünyeviyi, rahip (ya da filozof) ile cemaati (ya da sıradan insanları) ortak bir sembolik düzen içinde birleştirerek, kapı dışarı edilen dinin bir formu olarak işlev görecekti. Aydınlanma'nın düşünce ile yaşayan seçkinler ve

imge ile yaşayan kitleler arasında yarattığı uçurum, bu şekilde kapanabilirdi.

"Kültür" teriminin iki temel anlamı, böylece doğurgan bir çift oluşturacaktı. El üstünde tutulan belli temsiller ve derin-görüler anlamıyla kültür, mütemadiyen, bütünsel bir yaşam formu anlamıyla kültür boyunca yayılacaktı. Şair ya da filozofa seküler rahip statüsü verilecek ve sanat ya da mitoloji âdeta kutsal bir ayinler dizgesine dönüştürülecekti. Bireyciliğin ve Doğa'yı ölü bir madde olarak gören soluk akılcılığın insan ruhunda yarattığı hasar böylece tamir edilecekti. Daha organik bir gündelik yaşam ideolojisi ortaya çıkacak; bu ideoloji, Kantçı düşüncenin parçalanmalarına ortak olduğu bilişsel, etik ve estetik alanları yeniden birleştirecekti.

Halk mitolojilerinin felsefi bir buyrukla var edilebileceği düşüncesinin bizzat kendisi, ironik şekilde, akılcı bir varsayımdır. Bu, bir insanın rüyalarını kontrol edebileceğini düşünmesine benzer. Schelling, tarihin "mitolojiyi bize evrensel düzeyde geçerli bir form olarak iade etmesi"ni[30] beklemekten söz ederken, yine ağlamaklı bir üslupla da olsa, daha gerçekçi konuşur. Mitolojinin, diğer her şey gibi, kendine has maddi koşulları vardır. Marx mitolojik düşünceyi Doğa'ya bir düzen dayatmaya dönük ilk girişimlerden biri olarak görürken, Doğa üzerinde modern teknolojiyle egemenlik kuruldukça onun yok olma eğilimine girdiğini vurgular. Ünlü bir pasajında, "Yunan tahayyülünün altında yatan doğa ve toplumsal ilişkiler yaklaşımı ve dolayısıyla Yunan mitolojisi," diye sorar, "otomatik makinelerle, tren yollarıyla, lokomotiflerle ve telgraflarla mümkün müdür? Vulcan'ın Roberts and Co., Jüpiter'in paratoner, Hermes'in *credit mobiliser* karşısında şansı nedir?"[31] Nazi Almanya'sında mitolojinin tarihsel koşulları, bir intikam dürtüsüyle doğacaktır. Eğer bir yerde mitolojinin kalıntıları aranacaksa, orası Üçüncü Reich enkazıdır. Mitin son dilenci ölene kadar yaşayacağını ilan eden kişi, Walter Benjamin'dir. Her halükârda, felsefenin öz-düşünümsel arayışı, genel olarak öz-farkındalık sahibi görülmeyen bir sembolik moda kendini nasıl tercüme edecektir? Mitler, Frank Kermode'un iddia ettiği gibi, öyle olduklarını unutmuş olan birer kurmaca değil midir?[32]

Gelgelelim, toplumsal varoluşun sembolik boyutunu tekrar sağlığına kavuşturmak, bir ihtiyaçtı. Sınai orta sınıfın en büyük mahcubiyetlerinden

biri, daha önce gördüğümüz gibi, kendine has düşünce tarzlarının (akılcılık, pragmatizm, sekülerizm, materyalizm, faydacılık vb.) tam da kendi toplumsal yeniden üretimi için gerekli sembolik kaynakları zaafa uğratma eğiliminde olmasıydı.[33] Bunca yavan ve sıkıcı malzemeden ahlaken yükseltici bir dünya görüşü imal etmek zordu. Liberalizm ve faydacılık sembolik birer form olarak pek işe yaramaz. Bireycilik de ayrıştırıcı bir öğretidir ve bu haliyle ortak bir kimlik düşüncesine ev sahipliği yapamaz. Bu bağlamda sanayi kapitalizmi, kendisine has bir “organik” ideoloji üretmekte zorlanır ve dolayısıyla bunu ithal etmek için başka bir yere müracaat etmek zorundadır. Coleridge’ın eğitimlilerce yönetilen taşrası, Thomas Carlyle’ın feodal İngiltere’si, Comte ve Saint-Simon’un sekülerleşmiş dini buna birer örnektir. Hakeza, John Stuart Mill’in Jeremy Bentham’daki hayalgücü açığını Coleridge tarzı bir idealizm darbesiyle kapama girişimi de böyledir.[34] Soğukkanlı ve mantıklı düşünen piyasa toplumu, zamanda tuhaf bir sıçramayla romantizme kapılıp, girişken aristokratik liderlerin ve babacan Ortaçağ başrahiplerinin düşünü kurar.[35] Şimdiki zamanın yeknesak nesri, şiirini geçmiş zamandan devşirmek zorunda bırakılır. *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i* kitabında tarihten bu tür tüm doku nakillerini ve geri dönüşümleri reddeden Marx ile bunun arasındaki çelişki kayda değerdir.

O halde, sınai kapitalist düzen için halkın kalbini ve aklını fethedecek bir vizyona ulaşmak kolay değildir. Kendi dünya görüşündeki duygusal ve sembolik açığı telafi edecekse, daha geleneksel değerlerle –iman, sadakat, hürmet, organik bağlar, aşkın hakikat, metafizik yaptırımlar, hiyerarşik düzen vb.– harmanlanmaya ihtiyacı vardır. Burke’ten ve Carlyle’dan Pugin’e ve Ruskin’e İngiltere’deki radikal romantik miras, başka şeylerin yanı sıra bu görevin ifasına hizmet eder. Bunun yirminci yüzyıldaki en önemli mirasçılarından biri, D.H. Lawrence’tır. Akılcılaştırılmış toplumsal yaşam ne kadar büyürse, strateji o kadar yaşamsal bir hal alır; fakat aynı sebeple, giderek inandırıcılıktan daha uzak görünme eğiliminde olur. Tekstilcilerden ikna edici bir epik kahraman pek çıkmaz ve sanayileşmiş Manchester’ın bir Ortaçağ manastırına dönmesi güçtür. Sorunun kaynağında, kapitalizmde ekonomik yaşamın –önceki üretim biçimlerine nazaran– ekonomi dışı değerlere daha az bağımlı olması yatar. İnsan, Tanrı,

şeref, Anavatan ya da paternalist lord için dövmez demiri. Ekonomik faaliyete gömülü bir manevi gaye pek de söz konusu olmadığından, anlamın başka bir yerden ithal edilmesi gerekir ve buradaki yama göze batar.

Durumun ironikliği ortadadır. Kendiliğinden dönen dünyevi işler çarkıyla dini itibarsızlaştıran sistem, aynı zamanda dinin sunabileceği sembolik birliğe en yana yakıla ihtiyaç duyan sistemin ta kendisidir. Geleneksel inanç artık bu iç uyumu sunamıyorsa; yeni formlarının icat edilmesi gerekecektir –mitolojiden İnsanlık Dini'ne, Kültür'den Helenizme, Viktoryen Ortaçağcılıktan F.H. Bradley'in yeni-Hegelciliğine ya da Durkheim'ın varsaydığı Toplum'a... hepsi, bunun bir parçasıdır. Dinsel inancı Nietzsche tarzıyla başınızdan savabilir, Feuerbachçılar, Saint-Simoncular ya da pozitivistler gibi mitolojiden arındırabilir, Marx gibi onu doğuran koşulları dönüştürmeyi amaçlayabilir, F.D. Maurice gibi ona bir egemen ideolojiden ziyade bir toplum eleştirisi gibi bakabilir ya da Kierkegaard gibi bir bütün olarak toplumsal uzlaşı nosyonunu bir radikal Protestan şüphecilikle selamlayabilirsiniz. Fakat din klasik formuyla hızla zemin kaybederken, onun yerine önerilen farklı vekillerin ve dublörlerin çoğunun güven telkin etmek için fazla ezoterik, akılcı ya da inandırıcılıktan uzak olduğunu hissetmemek güçtür. Roma'daki Papa'dan yüz çevirenlerin, onun yerine Paris'teki İnsanlığın Büyük Rahibi'ne, August Comte'a akın etmeleri olası değildir.

Mitolojiye başvurarak düzeltilmek istenen şey, orta sınıf toplumunun bu sembolik açığıdır.[36] Herder'in, beşeri meselelerin uçsuz bucaksız çeşitliliğinde "tek bir ilkenin, insan aklının işleyişi"ne[37] duyduğu Aydınlanmacı inanca rağmen, aydınlanmanın basitçe bir anlama yetisi mevzusu olduğuna dönük akılcı yanılgıyı kıyasıya eleştirmesi bundandır. Aydınlanma, bunun yerine, toplumsal eylemin büyük zembereğine, yani sıradan insanların bağlılıklarına ve duygularına değmelidir. Herder'e göre Akıl tarihsel bir melekedir; amansız gayelerini çok sayıda kültürel formla gerçekleştirir ve eğer etkin olmak istiyorsa, kökünü duyuların yaşamına gömmek zorundadır. Konuyu büyük akıl hocası Kant ile tartışırken, bir tür materyalizme bile başvurur ve sadece Kantçı felsefenin dili bir kenara bırakmasını değil (Herder ilk büyük modern dil teorisyenlerinden biridir), aynı zamanda Kant'ın zaman ve mekân kategorilerinin hem dile hem

bedene dayanmasına da itiraz eder. Daha önce David Hume da bu tartışmayı benzer bir bağlamda yapmış ve felsefenin, eğer ilahilik hakkında inandırıcı bir açıklama getirecekse, "duyuları ve hayal gücünü etkileyecek bir yöntem bulması gerektiğinde"[38] ısrar etmiştir.

Aydınlanma'nın halkın deneyimine dönük küçümseyici tavrı, Herder'e göre, sıradan insanları kendi kültür kaynaklarından yabancılaştırmıştı.[39] Onun yüzünü Weimar klasisizminden halk sanatına çevirmesi, buna karşı bir tepkiydi. *Aufklärer*ler, kendi iğrenç seçkinciliklerini güçlendirmek uğruna prenslere ve despotlara verdikleri skandal destekle, halkı aydınlatma misyonlarına ihanet etmişlerdi. Bunu yapmamış olsalardı, namertçe pür entelektüel bir ine çekilmekten kurtulabilirlerdi. Herder Aydınlanma'yı sömürgeci baskıların meşrulaştırılmasına hizmet etmek ve böylece şiirlerin en sahicisiyle dolu halkı bastırarak anti-poetik bir güç olmakla suçluyordu. Weimar klasisizmi soğuk ve arınmacıydı; sıradan insanlara mesafeli, yabancı kültürlere karşı buz gibi kayıtsızdı. Edebiyat daha dünyevi ve angaje olmalıydı. Tarih siyasetçilerin değil, şairlerin, peygamberlerin ve hayalperestlerin ürünüydü. Ulusların hikâyesini anlatıyordu, devletlerin değil.

Kültürel çalışmalar alanının öncüsü ve Batı-dışı uygarlıkların ateşli özürcüsü Herder; folkloru, ulusal edebiyatları ve kitlelerin âdetlerini kapsayacak daha halkçı bir kültür çağrısı yapar. Bu konuda, romanlarının çoğunda folklora ve popüler kültüre eğilen Alman romantik Ludwig Tieck ile hemfikirdir.[40] Marx ve Engels gibi Herder de modern çevreci siyasetin habercisidir. "Sanmayın ki," diye ilan eder, "insan sanatı, despotik bir güçle, yabancı bir bölgenin ağaçlarını keserek ve toprağını işleyerek onu bir anda yeni bir Avrupa'ya dönüştürebilir."[41] Bu duyarlılığı kâğıda döken kişi, unutulmasın ki, bizzat aydınlanmanın havarilerinden biridir: Akla dayalı bir kutsal metni, ilerlemeyi, insanlığın mükemmelleşebileceğini ve doğuştan iyi olduğunu savunan, liberal, evrenselci bir eşitlikçi. Dolayısıyla onun saldırıları
–tüm eleştirilerin en rahatsızlık vericisi olan– dost ateşidir.[42] Saf Aklın eleştirmeni ve kültürel çoğulculuğun ve beşeri meselelerde dilin merkezî rolünün bir savunucusu olarak Herder, bazı açılardan Hamann'ın hummalı gizemciliğinden yoksun, daha aydınlanmış bir versiyonudur.[43]

Benzer bir halkçı damarla Fichte de *İnsanın Ödevi* kitabının önsözünde, eserin profesyonel filozofların ötesinde bir okuyucu kitlesini hedeflediğini ve “herhangi bir kitabı anlayabilen tüm okurlar için kavranabilir olması gerektiğini”[44] söyler. Fakat Fichte’nin diğer eserlerinin çoğu, profesyonel filozoflar –öncelikle de anadili İngilizce olanlar– için bile büyük ölçüde anlaşılmazdır ve anlaşılır olduklarında dahi ancak –diyelim ki– Schelling’in *Aşkın İdealizm*’i kadar ezoteriktir. Fichte’nin *Bilim Öğretisi* kitabının ilk cümlesi, kitabın genel okur kitlesini amaçlamadığını ilan eder –zaten sayfalarına hızlıca göz atıldığı anda bu uyarıya lüzum kalmaz. Eserlerinin içeriğiyle sıradan insanlara hitap edip, formuyla onların gözünü korkutmak, bu düşünürlerden bazılarının kaderidir. Aydınlanma’nın genel olarak bir halk kitlesini hedeflemeyen ruhban karşıtı sert eleştirileri, filozof olmayanlar için, sıradan insanların ilgisini çekmeye çalışan pek çok idealist ya da romantik esere kıyasla daha anlaşılır olabilir.

Yeni bir mitoloji fikri Herder, Schelling ve yoldaşlarından Friedrich Nietzsche’ye ve oradan da Georges Sorel, modernizm ve faşizme miras kalacak; fakat tartışma ve saldırılardan muaf kalmayacaktı. George Lukács sonradan onu bir mitleştirici olarak damgalasa da, olgun Hegel bir Akıl mitolojisine hiç de hevesli değildi. Hegel’in Akıl düşüncesi, Lukács’ın eleştirisine göre, “gerçekliği bir tarihsel süreç olarak, somut şekilde anlama başarısızlığının mite doğru uzanması”ydı.[45] Fakat nasıl ki bazı romantikler için şiir felsefenin yerini almaya yazgılıysa, Hegel’in yaklaşımında da tersi geçerlidir. *Tinin Görüngübilimi*’nde küçümser bir ifadeyle “her zaman figüratif fikirlerle düşünme alışkanlığı”ndan, soyut düşüncenin hücumunu zorlayıcı ve nahoş bulan bir zihin türünden bahseder.[46] Akıl; Hegel’in –ister balık, ister kümes hayvanı, ister şiir ister felsefe olsun– reddettiği bu tür sentetik yaratımların hakaretine uğrar. Perry Anderson, Hegel’in eserinde gerçek anlamda bir kültür kavramı olmadığına, bu terimin eser boyunca hiç görülmediğine dikkat çeker.[47] Toplumsal gerçeklik imgelerle kavranmak için fazla çetrefil ve öz-bilinçli bir hal almıştır; bir biliş tarzı olarak sanat bu nedenle en yüksekte yer alan mevkiini artık felsefeye bırakmalıdır. Hakikat, duyusal olanı yenmelidir. Sanat Antik Yunanlılar için toplumsal gerçekliğin bir imgesini sunmuş olabilir; fakat bunun yegâne nedeni, antik dünyanın modernliğin teorik öz-bilincinden yoksun olmasıdır –sanat, Hegel için

büyük ölçüde bilinçdışı bir olaydır. Eski koşullarda sanatçı, bir bütün olarak kültürün dünya görüşünü somutlayabilir. Fakat artık sanat eseri, kendisinden öte pek az şeyi yankılar. Böyle olması, onun hem özgürleşmesinin ama hem de içinin boşalmasının bir işaretidir. Sanat doğası gereği belli bir içerikle sınırlıdır ve dolayısıyla çağa bir bütünlük imgesi sunamaz –o bütünlük ki Tanrı'nın kendisi kadar yücelik mertebesinde temsil edilemez bir hal almıştır ve ancak kavramın onu bize teslim etmesi umulabilir. David Roberts'ın dediği gibi, "sanat artık tam kapsamını ve meşrulaştırımını ancak teoride bulur."[48]

Hegel, sanatın kısmen onun ölüm çanını çaldığını düşündüğü nedenler sayesinde hayatta kalacağını bilemezdi. Tam da modernliğin onu sürüklediği kriz, sanata hayranlık uyandırıcı bir yeni hayat öpücüğü sundu. Ne kadar tartışmalı göründüyse, imkânsız varoluşunun yarattığı çıkmazla yüzleşmekten o kadar çok taze kaynak devşirdi. Tıpkı romantizmin sembolizme, sembolizmin estetizme, estetizmin modernizme ve modernizmin postmodernizme yol vermesi gibi… Hegel, sanatın şüpheci bir çağda dinin dublörü olarak davranmak –görevlerin en imkansızı!– adına kendine nihayet yeni bir rol bulacağını da düşünemezdi.

Putları yasaklamasıyla ünlü Kant, ahlak yasasının kendine dair tüm duyusal temsilleri yücelikle aştığını düşünür. Onun egemenliğine, "imgelerin ve çocuksu hilelerin" cazibesi –hiçbir erdem üretmeyen bir uyumlanma– nedeniyle boyun eğmemeliyizdir. Hiç kuşkusuz, bu konumun tehlikelerinin farkındadır. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde sorar: Eğer ahlaki hakikat onu duyulara emanet edecek her şeyden yoksun bırakılırsa, gerçek bir motive edici duygulanımın yerine "soğuk ve cansız bir onay"dan ötesini uyandırabilir mi? Ve yanıtlar: Aslında evet, uyandırabilir –zira artık hiçbir şey "duyuların dikkatini çekmediğinde," ahlak düşüncesi bize kendini çok daha ısrarla, maddi mecralarda engellenmeden dayatır. Yüce, bize en az güzellik kadar dokunmaz mı?[49]

Kant –bir Hristiyan olarak– belki de, kendi kanaatini paylaşanlar nezdinde kelimelere dökülemez olan yücenin duyusal bir imgesinin –hakarete uğramış bir siyasi suçlunun işkence görmüş bedeni– mevcut olduğunu düşünmüştür. Musa Yasası'nın putperestliğe ve şeyleştirmeye karşı çıkarak yasakladığı şey put imgeleridir, insan imgeleri değil. Eğer

Yehova’nın insan formunda putları yoksa, bu onun yegâne hakiki imgesinin insanlığın kendisi –ve özellikle de bir insan bireyi– olmasındandır. Kelimelere dökülemez olanın duyusal imgeleri genelde sembol –teolojinin bir diğer mahcup öğesi– olarak bilinir.[50] Alelâde bir maddenin sonsuzluğu anımsatması ile İsa olarak bilinen et parçasının Tanrı’nın vücut bulmuş Oğlu olması, aynı şeydir.

“Duyumsal temsil,” der Friedrich Schiller, “bir açıdan bakıldığında *zengindir.* … Fakat bir başka açıdan bakıldığında *sınırlı* ve *yoksuldur*; çünkü kendini, bütün bir alan olarak idrak edilmesi gereken tek bir vakayla ya da tek bir bireyle sınırlar. Dolayısıyla imgeleme üstünlük bahşettiği oranda, idraki perdeler …”[51] İkilemin püf noktası, rüşeym halinde, işte budur. Modern toplumlarda idrak ve imgelemin farklı mıntıkalara yönelmesi muhtemeldir. Düşünsel olarak kavrayabildiğimiz şey, somut temsilden kaçar; onun çetrefilliği ve soyutluğu işte böyledir. Toplumsal varoluş ne kadar soyutlaşırsa, vaktiyle –hikâyeye göre– birbiriyle ahenk içinde olan insan melekelerinin arası o kadar açılır. Fakat toplumsal yaşamın giderek soyutlaşan durumu, aynı zamanda onun yabancılaşmış, parçalanmış doğasıyla bağlantılıdır; öyle ki, bu bölücü koşullarda devletin yurttaşlarını ortak bir bedende birleştirme ihtiyacı pekişir. Ve bu da elle tutulur ikonlara ve duyusal imgelere dönük bir ihtiyaç yaratır. Kimi idealistlerin ve romantiklerin umudu, Akıl ve imgelemin bir kez daha üretken şekilde bir arada yaşayabilmesidir. Akıl mitolojisi, onları birleştirmeye dönük böylesi bir girişimdir.



Din, kendi hakikatlerini gündelik deneyime aktarmak için her zaman imge, ayin ve anlatı kaynaklarını kullanmıştır. Artık Akıl da aynısını yapmaya çalışmak zorundadır; ister yeni bir mitoloji, isterse tohumları on sekizinci yüzyılda Almanya’da atılan ve estetik olarak bilinen o tuhaf yeni söylem aracılığıyla. Bu ikinci projenin ana hatlarını Friedrich Schiller, ardında Kant’ın katı Protestan putkırıcılığının hayaletinin belirdiği *Estetik Eğitim Üzerine*’de çizer. Schiller kuşkusuz bir tür Kantçıdır; fakat onun bu muazzam eserinin ilham kaynağı, akıl hocasının ahlak teorisinin hiçbir zaman etkili bir toplumsal ideolojiye tercüme edilemeyeceği korkusudur.

Kant'ta Akıl, gündelik yaşamda kök salmak için duyusal yaşama fazla mesafeli, bedenle fazla kavgalıdır. Bu Akıl az biraz Freud'un, hükmettiklerinin ihtiyaç ve doğasını sadistçe göz ardı eden süper-egosuna benzer. Schiller'e göre Akıl melekesinin duyular alanına bir tür beşinci kol gibi sızması, ahlak yasası emirlerini kendiliğinden kavranabilir kılmak için onu içeriden tavlaması ve arındırması gerekir. Kısacası Akıl, kitlelerin fermanlarına muhlisçe uymaya hazır olduğuna çok az güvenen paranoyak bir mutlakiyetçi prens gibi davranmaktan vazgeçmelidir. O halde mitoloji savunucuları gibi Schiller de, Akıl elini duyumsal yaşama doğru uzatırken felsefe ile halk arasındaki uçurumu kapama kaygısındadır. Her iki proje de, dinin bir tarafı yüce hakikatlere, diğer tarafı gündelik varoluşa çevrilmiş çift yüzlü doğasını yeniden keşfetmeye çalışır.

Akıl ile duyuları birbirine bağlamak, estetiğin (başlarda sanatla hiç alakası olmayan bir terimin) rolüdür. Terimin etimolojik kökeninin de gösterdiği gibi estetik, duyular ve algı ile ilgilenir. Sözcüğün modern anlamıyla estetik, Aydınlanma'nın orta yerinde doğmuş bir bilimdir ve Aklın bir tür protezi ya da mütevazı hizmetkârı olarak duyusal yaşamı onun egemenliğine almayı, bu kaotik alanı bir tür mantığa indirgemeyi dener.[52] Bu haliyle, romantizm gibi Aydınlanma aklını dönüştürmeye dönük bir girişim olmaktan ziyade, onun bir uzantısıdır. Bu tür bir projenin yokluğu; tebaasını yaşayan, hisseden ve arzulayan birer yaratık kılan her şeye karşı kör bir egemen Akıl formu tehlikesine davetiye çıkarır.

Aklın dayatmacı değil hegemonik olabilmesi için (Schiller, kulaklarında Fransa'nın devrimci Terör'ünün sesleri yankılanırken yazmaktadır) estetize edilmesi, güzellik ve haz ile birleştirilmesi gerekir ki zorunluluk ve temayül bir ve aynı şey olsun. Hegemonik güç, siyasal olanı estetik olanla birleştiren güçtür. Başlıca teması ilk andan son ana kadar hegemonya olan Edmund Burke, büyük ölçüde aynı şeyi iddia eder.[53] Yurttaşlar, hiçbir duygu beslemedikleri bir ahlaki ya da siyasal yasa önünde diz çökmezler. Schiller'in "İnayet ve Haysiyet Üzerine" makalesinde iddia ettiği gibi, ahlaki güzellik bir inayet meselesidir; ahlak yasasına onun sayesinde riayet ederiz.[54] Freudvari bir deyişle, mesele yasanın hükümlerini içe yansıtarak onları kendiliğinden temayüle dönüştürmektir. Yasanın sadece zihinlerimiz değil, aynı zamanda bedenlerimiz üzerinde de çalışması gerekir. Nasıl ki

ferasetli bir hükümdar yurttaşlarının kendi arzularının emirlerine itaat etmekten başka bir şey yapmıyorlarmış gibi hissetmelerine izin vererek yönetirse, Akıl da zapt ettiği duyularla danışıklı şekilde hükmetmelidir. Akıl bir tür aydınlanmış mutlakiyetçilik olmalıdır; bir kavram despotizmi değil. Bu bağlamda estetik, duyumsamanın hammaddesini Aklın nihai egemenliği için arıtarak ve yatıştırarak, bir tür hazırlık ya da aracılık rolü üstlenir. Aksi takdirde, yozluk içinde arzularımıza gömülmüş yaratıklar olarak ahlak yasasının gereklerini rahatsız verici şekilde yapay ve mutlakiyetçi bir şey olarak deneyimler ve böylece onlara uyum sağlayamayız. Güruhlar – Schiller'in tabiriyle "uygar düzenin zincirlerinden boşalmış ve kontrolsüz bir hiddetle hayvani tatmine doğru akın eden kaba, yasasız içgüdüler"[55] – ile doğal haline bırakılmış duyular arasında pek çok ortak nokta vardır. Bu, geçmişi Platon'a kadar uzanan bir analojidir. Ayaktakımının akla kulak vermesi, ancak aklın onu doğalında zaten iyiye meylettiren içgüdülerine hitap ettiği takdirde mümkündür. Schiller'in yaklaşımı bu açıdan, tabiri caizse, Protestan'dan ziyade Katolik'tir; insanlarda günahkârlıkları nedeniyle tümüyle yozlaşmamış olan ve ilahi ya da estetik lütfun bir tutamak noktası bulabileceği kurtarıcı güçler olduğuna inanır.

Dolayısıyla Schiller'in bu muazzam metni, bir siyasal alegoridir. Onun Akıl ile duyu arasındaki ilişkiye dair düşünceleri, asla egemen sınıf ile halk arasındaki ilişkilere bakışından kopuk değildir. Aslında Schiller'in kendisi de, Aklın Doğa ile ilişkisi ve devletin toplum ile ilişkisi arasında bir türdeşlik kurarak bu noktaya değinir. Nasıl ki Akıl, insan doğasının tohumuyla uyum içinde çalışmalıysa; uyum talebi kati olan devlet de malzemesinin (sıradan halkın) "öznel ve özel karakterine" saygı göstermeli, farklılıklara halel getirmeden onları birleştirmelidir. Dolayısıyla estetik, gördüğümüz üzere, bir tür liberal mutlakiyetçilik kodudur. Fakat sanat eserinin kendisi daha ziyade bir cumhuriyete benzer. Aslına bakılırsa, ideal cumhuriyeti büyük harflerle sanat eseri olarak görmek mümkündür. Estetik esere genel bir yasa hükmeder; fakat bu yasa onun her bir kurucu öğesinin özerkliğini tanır. İşin aslı, genel yasa, özerk öğelerin karşılıklı ilişkilerinden başka bir şey değildir. "Şiir," der Friedrich Schlegel, "cumhuriyetçi bir konuşmadır: yasası kendisi olan ve kendinde sonlanan, her öğesinin özgür bir yurttaş olduğu ve seçme hakkına sahip olduğu bir konuşma."[56]

Tahmin edilebileceği üzere, Akıl ve Doğa arasındaki ilişkinin cinsiyetçi bir boyutu vardır. İkisi bir izdivaçla bağlanmış olabilir; fakat bu onların eşitsizliğini ortadan kaldırmaz. Akıl duyusal deneyim alanında bir tür gizli ajan gibi çalışmak zorundaysa, bu, varoluşun onun hem karşıtı hem de müttefiki olmasındandır. Akıl ve ahlak yasasının yurttaşları erdeme sevk etmek için birbirlerini yatağa atacakları yer burasıdır; fakat burası aynı zamanda bu iki asil soyutlamanın hiçbir zaman tam olarak huzur bulamayacağı bir alandır. Çünkü asıl yuvaları ebediyettir. Schiller makalesinin bir yerinde bunu ortaya serecek şekilde "maddeyle küçük düşürücü kan bağımız"dan[57] bahseder. Schiller'in metni, kadının güzellik olarak idealleştirilmiş versiyonunu duyumsallık olarak kadına karşı kalkan yaptığından, burada madde ile Doğa'nın dişil olduğunu görmek büyük bir hayalgücü gerektirmez. Belirtmeye gerek yok ki, Akıl erildir. Fakat yozlaşmış cinsel partneriyle yakın ilişki içindedir. Edmund Burke'ün yüce ve güzel hakkındaki önemli makalesinde söylendiği gibi, eril yasa eğer katılığını yumuşatarak kalplerimizi kazanacak ve bizi razı gelmeye ikna edecekse bir travesti olmalı, albenili kadın kıyafetleriyle süslenmelidir. Gelgelelim, şeffaf giysisinin altından penisinin yaptığı çirkin potluğu gözden kaçırmamıza izin verilmemelidir. Duyusal varlıklar olduğumuz düşünülürse, güzellik vazgeçilmez olabilir; fakat otoritenin yüce dehşetini tümüyle perdelemesine izin verilemez. Yücenin "sertleşmesi", der Burke, gerekliliğini korur.

Bir başka makalede Schiller, bir söylemin "beden" adını verdiği ve imgeleme belli bir ehliyet bahşedilebilen üslupsal boyutu ile kavramsal içeriğini karşı karşıya koyar ve retorik gösterenin kavramsal gösterileni gasp etmeye varmaması için uyarır. Bu tür bir hareket dişil olana, "madde"yle ya da dilin aktardığı hakikatten ziyade dış süslemeleriyle meşgul kadınlara gereğinden yüksek bir statü bahşedecektir. Erkekler ve kadınlar, gösterilen ve gösteren olarak uyum içinde birbirlerine eşlik ederler; fakat Kadın yine de kendi semiyotik yerini bilmelidir –ki bu, Saussure'ün göstereni aksine, kuşkusuz en yüksek yer değildir.[58]

Estetiğin –ya da bir başka tabirle, kültürün– bize ideal cumhuriyet formunu sağladığını gördük. Schiller der ki "beğeni, tek başına, topluma ahenk kazandırır; çünkü bireydeki ahengi güçlendirir … sadece estetik

iletişim tarzı toplumu birleştirebilir, çünkü herkeste ortak olan şeyle ilgilidir."[59] Beğeni cemaati, Kantçı tarzda bir özgürlük, özerklik, eşitlik, evrensellik, fayda gözetmeme, duygudaşlık ve sınırsız uzlaşı cemaati olduğundan; estetik yargıda anarşiye, ayrıcalıklara, otokrasiye, öz çıkara ve seçkinciliğe karşı duran bir toplumsal birlik modeli bulunabilir. Ne özgürlüğe ne de eşitliğe alışkın bir toplumsal düzende estetik; özgür ve eşit bireylerden oluşan bir zümre, bir tür minyatür kamusal alan inşa eder. Bu, günahkâr şimdiki zamanın bağrındaki belli belirsiz bir tür ütopyadır. Bu bakış, cüretkâr olduğu kadar saçmadır da. Eğer siyasi birliğimiz için estetik yargı gibi tutarsız ve istisnai bir melekeye bel bağlayacaksak, durumumuz gerçekten de vahim demektir.

Yine de estetik burada bir bütün olarak alternatif siyaseti tasvir eder. Belki de onu, soyu Schiller ve arkadaşlarına dayanan *Kulturkritik* silsilesinde olduğu gibi, siyasal olmayan bir siyaset olarak adlandırmak daha doğrudur. Kültür ve estetik artık, teolojiyi olduğu gibi siyaseti de yerinden etmektedir. Estetik teorisinin, filistenizmiyle ünlü bir uygarlığın düşünce tarihinde bu kadar anahtar bir rol oynamasının bir nedeni de kuşkusuz budur. Sanat eserlerinin eleştirisinden çok ticaretiyle ilgilenen bir çağda estetik, birbiri ardına Avrupalı büyük filozofların hayati önem atfettiği mesele olarak belirir. Böylesi merkezî bir konum işgal ediyorsa bunun nedenlerinden biri, öz çıkarlarına gömülü bir sivil toplum ile filizlenmekte olan bir siyasi cumhuriyet arasındaki kayıp dolayımı temsil etmesidir. Arzuya fayda gözetmemeyi öğreten odur. Sanat eserinin kendisine gelince, bu tür bir siyasete uygun yeni bir öznellik modelinden daha azını temsil etmez. İdeal yurttaş gibi o da özerktir, kendi ayakları üzerinde durur, kendi kaderine hâkimdir, kendi biçimlendirdiği yasadan başkasına itaat etmez.

Schiller siyasete dolaylı yoldan, kültür vesilesiyle yaklaşmayı dener. Onun yaklaşımında kültürel olan, siyasal olanın matrisidir; kimi zaman yanlış bir okumayla Antonio Gramsci'ye atfedilen, işçi sınıfının siyasi iktidarı ele geçirmeden önce kültürel sermaye biriktirmesi gerektiği iddiası gibi…[60] Devrim geri püskürtülecekse, halkı ahlaken yükseltmek ve aydınlatmak için kültür ya da estetik göreve çağrılmalıdır. Böylece ani bir siyasi kopuştan ziyade, aşamalı bir manevi yeniden şekillendirme söz

konusu olacaktır. Sanat, ayaklanmanın yerini alır. Toplumsal hoşnutsuzluğun çözümü, *Bildung*'dur [eğitim]. Fakat eğer vaziyet buysa, bunun nedeni ancak kültürün halihazırda karşı-devrimci kavramlarla tanımlanmış olması olabilir. Kültür gerçekten de ılımlılığın ve çok yönlülüğün eşanlamlısıdır. Gelgelelim, nasıl ki tüm Akıl değinileri bir serinkanlılık çağrısı değilse, tüm kültür değinileri de, kuşkusuz, bu şekilde olmak zorunda değildir. Fransız devrimcileri için makul olmak, barikatları kaldırmaktan ziyade güçlendirmek anlamına gelmiştir.

Fakat burada bir yumurta-tavuk meselesi vardır. Schiller kültürü aydınlanmış bir siyasetin önkoşulu olarak görüyor olabilir; ancak Kant'a göre kültürün kendisi siyasal özgürlüğe bağlıdır. O ancak bir cumhuriyette gerçek anlamda yeşerebilir. Genç Novalis de bununla hemfikirdir. Yanı sıra, kültürelden siyasala kayış öyle basit bir şey değildir; zira ilki, onu ikincisiyle çatışmaya sokacak şekilde kavranmaktadır. Schiller için kültür, kavranabilir imkânların her türlüsüyle dolu bir alandır. Her biri ahenk içinde ifade edilmeyi bekleyen, sayısız beşeri gücün limanıdır ve bu haliyle de, ne belli bir gayeyle sınırlandırılmaya yanaşır, ne de sekter bakış açılarını hoşgörür. Kültür, bir belirlenim yokluğuyla ya da –diyelim ki– bir tür sınırsız belirlenebilirlikle damgalanmıştır. Mutlak özgürlük fantezisi, belirli (yani sonlu) her şeyin nirvana benzeri askıya alınışıdır. Tanrı gibi o da hem her şey, hem hiçbir şeydir; her türlü tikeli aşar, tüm imkânların zeminidir. Nicholas Halmi'nin romantik sembol hakkında söylediği gibi, "aynı anda hem anlamlı, hem de herhangi bir özel anlama indirgenemez olmalıdır."[61]

Daha bayağı bir şekilde ifade edersek, kültür insanı seçtiği her şeyin üstesinden başarıyla gelebilir, her türden özel ödeve sınırsız bir imkân duygusu katabilir. Âdeta belli bir projeyi kafaya koymuşken pekâlâ onun yerine başka bir şeyi de –ve en az ilki kadar ustaca– yapıyor olabileceğini sessizce ima eder. Genel bir harekete geçirici kabiliyet olarak kültür ya da estetik, başı sonu belli her türlü faaliyetin zıddı gibi görünür; bu ise, onun siyasi bir işlev üstlenmek üzere donatılmasını zorlaştırır. Şu ya da bu faaliyet tarzına hiçbir içkin bir meyli yoktur; zira bu tür bir yanlılık, onun fayda gözetmeme sıfatına zarar verecektir. "İnsan melekelerinden birini diğeri aleyhine koruması altına almadığından," der Schiller, "ayrım gözetmeksizin hepsini kayırır ve hepsinin olanaklılık zemini olduğundan,

sırf bu nedenle, hiçbirini bir diğerinden daha fazla kayırmaz.”[62] Tanrı’nın hepimizi eşit sevmesi gibi, kültür de tüm melekelerimizi eşit sever. Yaratılış’ın bütününe, gücendirici yeğ tutmalardan hayranlık verici ölçüde azade bir gözle, şefkatle bakar. Kültürün bizi diğerkâmlık –en azından Schiller’in kullandığı anlamda– kadar soykırıma da yatkınlaştırıp yatkınlaştırmadığı şüphelidir. Fakat asıl mesele, tüm evrene gebe bir tür hiçlik olan bu tuhaf fenomenin çelişkili doğasıdır. Her şeyi söylemeden tek bir şey söyleyemeyen kültür, dilsiz kalacak ölçüde dilbaz olma tehlikesi taşır. Tüm somut bağlılıkların bütünlük adına olumsuzlanmasıdır –o bütünlük ki, olumsuzlanmış anların bütünleştirilmesinden başka bir şey olmadığından, tepeden tırnağa hükümsüzdür. Kültür, yaratıcı davranmak için ihtiyaç duyduğumuz şeydir; fakat bir anlamda her bir tekil eylem, ondan düşüşü temsil eder. Beşeri güçlerin sonsuzluğu olarak, gerçekleştiği anda yok olacak gibidir. Dolayısıyla burada, var ettiği şeylerde temsil edilemeyecek bir başka olanaklılık zemini söz konusudur. Kültür, Tanrı’nın seküler adıdır.

Kültür, eğer toplumsal açıdan kurtarıcı olacaksa, başı sonu belli fiillere geçiş yapmak zorundadır. Fakat kendi ruh genliğine ihanet etmeksizin bir siyasi güce nasıl dönüşecektir? Fayda gözetmezlik, kaçınılmaz olarak yanlı ve tarafgir olan eylemlerde soyunu sürdürebilir mi? Kültür bir ideal olarak korunacaksa, fiili varoluşun hastalıklarından yalıtılmak zorundadır. Kendi güçlerinin zarar görmesini ancak bu şekilde engelleyebilir. Fakat gerçeklikle bu mesafe, tam da bu güçleri etkisiz kılan şeydir. Bir anlamda estetik, tam da filisten eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi, toplumsal açıdan kullanışsızdır. Gelgelelim bu, Schiller’e göre onu itibarsızlaştıran değil, şereflendiren bir şeydir. “Güzellik,” der ısrarla, “hiçbir özel sonuç üretmez, ne idrak yetisi ne de istenç için. Hiçbir özel amacı gerçekleştirmez, ne entelektüel ne ahlaki; hiçbir tekil hakikati keşfetmez, hiçbir tekil görevi ifa etmemize yardımcı olmaz ve kısacası, iş idraki aydınlatmaya gelince, karaktere sağlam bir temel sunmak için elverişsizdir.”[63] Ne var ki bölünmüş, büyüsü bozulmuş bir dünyanın yardımına koşması gereken, bu yüce acizliktir. Öz çıkar öylesine ısrarcı bir hal almıştır ki, ancak tümüyle yansız bir meleke ona karşı durabilir. Lâkin bu onu küçük düşürecek son şeydir.

Bu döngüden çıkmanın bir yolu, estetiğin tam da özerkliğinde, programlara ve fiili önlemlere tenezzül etmeyişinde, bizzat erkek ve kadınların özerk olabileceği –aslında, şu anda sanat eserine atfedildiği gibi, kendi kaderini özgürce tayin edebileceği– bir geleceğin müjdesini bulmaktır. Sanat nerede idiyse, insanlık da peşi sıra orada olacaktır. Siyasal dönüşüm sayesinde biz de sonunda, belli bir dışsal amaç için değil, kendimizde bir amaç olarak serpilebileceğiz. Estetik akılsallık, araçsallığın karşıtıdır; kendiliği değişim değerinin ve faydanın alanından çekip çıkarır. Estetiğin anti-pragmatik doğası, böylece –Shelley, Marx, Morris ve Wilde'ın yazılarının beyan ettiği üzere– kendinde bir siyaset haline gelir. Günümüz sanatının anlamsızlığı, toplumsal açıdan işlevsizliği, ustaca bir ironiyle bir ütopya simgesine dönüştürülebilir. Aslında Friedrich Schlegel, sanatın oyunbazlığının dünyanın manasız oyununu taklit ettiğini ve dolayısıyla tam da özerkliği itibariyle göndergesel olduğunu düşünür.

Schiller'in estetik hakkındaki incelemesinden belki de en çok akılda kalan, ütopik özelliklerinden ziyade mevcut duruma karşı belagatli polemiğidir. "En incelikle gelişmiş toplumsal yaşamın tam bağrında," diye yakınır Schiller, "egoizm kendi sistemini kurmuştur."[64] Sonuç; bulaşıcı hastalık gibi yayılan çatışmalar, toplumsal parçalanma, makinenin zaferi, felç edici bir işbölümü ve insan yetilerinin kadük kalmasıdır. Mevcut haliyle toplum, kültürün –mevcut endüstriyel kapitalist düzeni yargılayan ve tümüyle hazzın hizmetindeki güçleri kapsayan o bütünlüğün– bir enkazıdır. Kapitalizm eleştirisi her daim bir ölçüde estetik bir eleştiri olan Marx'a Schiller'den kalan bereketli miras, bu olacaktır. O halde kültür düşüncesi, siyasi açıdan çift yüzlüdür. Yeni doğan bir orta sınıf düzeninden kaynaklanıyorsa da, aynı zamanda onun en dehşet verici özelliklerinden bazılarına karşı arayışçı bir eleştiriyi temsil eder. Kendini gerçekleştiren insan öznesi, güçlerinin dengeli olgunlaşmışlığıyla, sıradan burjuvanın idealize versiyonudur. Ama aynı zamanda onun amansız bir şikâyet dilekçesidir.

Ve güçlerin tam olgunlaşması, yeterince soylu bir amaç gibi gelebilir. Fakat ahlaken yüceltici çoğu ülkü gibi, kendine has tiksindirici doğal sonuçları vardır. Huysmans ve Walter Pater döneminde onu, her tür deneyime açık bir hafifmeşreplikten ayırt etmek zordur. Helenler kolayca

şeytani şeylere sürüklenebilir. Sanat ensesti ve nekrofili dikkate alacaksa, ahlaki olanla kavga halindedir. Hakikat çirkinliktir, güzellik değil. Eğer sanatçı gerçekliğin bütününü kurtaracaksa, ister doğalcı bir romancı ister Baudelaire-sonrası şeytani bir şair olsun, Yeats'in sefalet vaftizi dediği şeyden geçmek, hayalinde bataklıkla ve insan varoluşunun çöplüğüyle bir olabilmek için ortodoks ahlaki payeleri reddetmek zorundadır. Ancak bu yolla pisliği ebediyete taşıyabilir. Bu, çarmıha gerilme ve yeniden doğuşun estetik bir versiyonudur –şairi belli bir kutsallık halesiyle donatan bir versiyon. Fakat aynı zamanda, hem kutsanmış hem lanetlenmiş olmayı imleyen antik anlamıyla da kutsaldır. Muhayyel bir duygudaşlıkla yaşamak, kendilikten yoksun kalmaktır; kendiliği olmadan yaşamak, bir tür hiçlik olarak varolmaktır; ve hiçlik, kötülüğe korkutucu şekilde yakındır.

Tanrı'nın varlığının gündelik takva ve eylemlerde hissedilebildiği bir toplumsal düzen Schiller, Schelling ve arkadaşlarının döneminde son demlerini yaşıyordu; fakat bu, O'nun gündelik hayata içkinliğinin artık daha az arzulanır olduğu anlamına gelmiyordu. Akılcı bir teoloji, bu amaca hizmet etmeyecekti. Yerine mit, sanat ve kültür (en başta da kültür) dinin yapay formu haline gelmeye çalıştı. Aşkın hakikatlerin sıradan deneyime tahvil edilebileceği araçlar mevcuttu. Görüldü ki, kültür ile dinin birbirine en çok benzeştiği nokta bu değildi. Benzerlik, daha ziyade, kültürün egemen güçleri meşrulaştırmaya yardım ederken, aynı zamanda onlara karşı protestonun bir kaynağı olmasında yatıyordu. Bu şekilde o da dinsel inancın siyasi kimi ikirciklerini miras aldı. Marx'ın dini hem halkların afyonu, hem de rahibin kötücül burjuva vicdana serpiştirdiği kutsal su olarak gördüğü bilinir. Fakat onun dini aynı zamanda kalpsiz bir dünyanın kalbi olarak gördüğü bilgisi daha az yaygındır. Laf açılmışken bir parantez: Romantizmi özetlemenin daha beter yolları vardır.



"Yurttaş olmak için," der Samuel Taylor Coleridge, "önce adam olmamız lazım."[65] Bu, Schillervari bir iddiadır. Devlet, etkili bir siyasi organ haline gelebilmek için önce kültürel bir organ olmalı, vasat ama işe yarar üyelerini uygar alışkanlıklar konusunda eğitmelidir. Bir benzeri, devletçe örgütlenmiş bir eğitim sisteminin bireyleri sivil toplumun ham iştihasından kültürün

sıcak ve samimi ortamına geçireceğini düşünen Fichte için de geçerlidir. Ona göre liberal devlet özgürlüğün dışsal, maddi koşullarını yaratırken, kültür devleti bu özgürlüğü manen ve içeriden besler.[66] Kitlelerin kültür havarileri olabileceğine kuşku yoktur; zira Fichte'nin gözünde kültür kibar bir azınlığın değerleri olmaktan ziyade, her şeyden önce bir *Volk*'un yaşam tarzıdır.[67]

Coleridge de son yıllarında kültür devleti hakkında benzer bir görüşe sahip olacaktır. Seküler bir rahipler yığını gibi tüm ülkeye yayılan bir kültür komiserleri ağı ya da eğitimli tabaka, halkın ahlaki ve fiziksel gönencini pekiştirecektir. Kültür, kendine kiliseyi model alacaktır. Ulusal Kilise kastına benzer bir eğitimli tabaka uygarlığı ve yasallığı yayma misyonunu üstlenecek; taşrada "başlarında bir Evin Oğlu, ülkelerinin ilk çağrısıyla öne atılmaya hazır … sağlıklı, elleri nasırlı fakat yüce ve sıcak kalpli bir yarıcılığın" tohumlarını atarak, "alt tabakalara itidal, çalışkanlık ve itaat alışkanlığı" kazandıracaktır.[68]

Anglikan papazı babası tarafından Hristiyan inancıyla yetiştirilen Coleridge radikal materyalist çevrelere (Hartley, Priestley, Godwin) katılmış, ardından Alman idealizminin cazibesine kapılmış ve nihayet muhafazakârların yüksek Anglikanizminde huzur bulmuştur. Kısacası, gençlik yıllarının devrimciliği ardından çeşitli seküler din formlarına kapılan Coleridge, nihayet özüne geri dönmüştür. Lafı buraya getirmekteki maksat ne midir? Coleridge'ın dinsel ortodoksiye geri dönüşünün pek çok nedeni vardır; fakat bir tanesi özellikle vurgulanmaya değer. İngiltere'de sanayileşmenin ilk yıllarında halk arasında huzursuzluklar patlak verince ve şairin kendisi keskin bir dönüşle sağa yönelince, siyasi bir otorite arayışıyla Kant ya da Spinoza'da ne var ne yoksa hepsinden daha duru ve dogmatik bir dinsel inanç ihtiyacı hissetmiştir. Vaktiyle ona coşku veren idealizmin, eninde sonunda böyle bir inanç için fazla beyinsel ve örtülü olduğu, neredeyse tümüyle entelijansiyayla sınırlı kaldığı görülmüştür. Coleridge'den toplumsal gerginlikler hakkında bir mektup alan Liverpool lordu, ondan bahsederken "spekülatif felsefeyi yanlış muhakemeden kurtarma ve dinin çıkarlarına uydurma" çabasında olduğunu söyler (fakat Coleridge'dan mektup almış biri için şaşırtıcı olmayan bir şekilde şunu da ekler: "En azından, Bay Coleridge'ın bunu kastettiğini sanıyorum, ama onu

pek iyi anlayamıyorum”).[69] Din, Alman felsefesinden farklı olarak, halkı nasıl cezbedeceğini bilir.

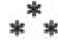
İlk Vaaz’ında Coleridge, Aydınlanma düşüncesinin şüphecilik, materyalizm ve bilinemezciliğiyle sarsılan eğitimli sınıfların siyasi önderlik rolünden el etek çektiklerinden şikâyet eder. Yitirdikleri hegemonyayı sıcak kalpli, eli nasırlı yarıcılar arasında Hegel ya da Schelling metinleri dağıtarak onarmaları pek muhtemel değildir. Bunun yerine bir kez daha dine başvurmalı, kitlelerin inançlarının daha gelişkin bir versiyonunu benimsemelidirler. Toplumsal hiyerarşi belki bu yolla belli bir ortak kültür içinde sürdürülebilir. Hristiyanlığın üstün özelliği, biri eğitimliler (teoloji) diğeri sıradan insanlar (ibadet) için olmak üzere iki versiyon sunmasıdır; bu ikisi zaman zaman çekişse de, dinsel kurumlar içinde birbirine bağlanır. Hegel’in *Tinin Görüngübilimi* ya da Schelling’in *Aşkın İdealizm Sistemi*’nden halka hitap edecek bir versiyon üretmek daha zordur.

Henry Cross Robinson, “Coleridge hem incelikli ve duyarlı bir filozof ve metafizikçi olmak, hem de aynı zamanda halkın diniyle uyuşmak konusunda çok arzuluydu”[70] der. Bu yorum, söz konusu ikilemi nazikçe daire içine alır. Sonunda, halk dini ile derin felsefenin bağdaşmadığı görülecek ve Coleridge çocukluğunun Anglikanizmine geri dönecektir. Bu geri dönüşün pek çok nedeni olsa da, siyasi dürtü kuşkusuz güçlü bir nedendir. İdealizm saflarındaki macerası, nesrine hayati bazı düşünceler katmış, şiirine bolca malzeme sunmuştur. Fakat inanç meselesi söz konusu olduğunda, bir anlamda yerinde saydığı söylenebilir.

Schiller, Fichte ve Coleridge’a göre devletin görevi, insanlığın etik biçimlendirilişidir. Bu projede kültür ya da *Bildung*, sivil toplumun yabani yaratığı ile ılımlı, uygar, makul yurttaş arasında bir dolayım kurar. Sivil toplumda bireyler kronik bir çatışma hali içinde yaşar; devlet ise, aksine, bu ayrışmaların ahenk içinde uzlaştırıldığı aşkın alandır. Kültür, her birimizin bağrında gömülü olan kolektif kendiliği özgürleştirerek bizi siyasal yurttaşlığa hazırlayan bir etik pedagoji biçimidir. Yüce ifadesini devletin evrensel alanında bulan şey, bu ideal kendiliktir. Kültür, ortak insanlığımızı ayrıştırıcı kendiliklerimizden geri alarak ruhu duyulardan korur, birliği çatışmadan kurtarır ve değişmez olanı geçici olandan söküp alır. Böylece devlet ile toplum –ortalama burjuva yurttaşın kendini temsil etmek istediği

biçim ile gerçekte olduğu şey– arasındaki gedik onarılır. Friedrich Schlegel, “tüm siyasetçi ve yöneticileri sanatçılığa yükseltme”ye, adamakıllı bir kültür devleti versiyonuna inanır.[71] Kültür ve devlet, David Lloyd ve Paul Thomas’ın işaret ettiği gibi, “bölünmenin aşılmasının beklendiği alanlar”dır.[72] Her ikisi de, yurttaşların sadece ortak insanlık temeli vesilesiyle birleşebilecekleri bir zemin yaratmak için doğum, sınıf, cinsiyet, rütbe, mülkiyet, imtiyaz vb. ayrımları bir kenara koyarak, kendini tarafsız bir aktör olarak sunar. Devlet bu ortaklığın kısmen mesafeli bir imgesiyse, sanat ve ulusal kültür onu yuvasına –canlı deneyime– götüren şeydir. Tüm siyasi yanılsamalarına rağmen bu, gönlü bol bir yaklaşımdır.

Fayda gözetmezlik, kuşkusuz, sağlam bir maddi temele ihtiyaç duyar. Diğer pek çok hümanist gibi Shaftesbury de önyargı ve yanlılıktan kurtulmanın hırs, arzu, kıskançlık ve mülkiyetçilikten uzak ve dolandırılmaya açık olmayı içerdiğine inanır; bunların hepsinin de siyasal yargıları zaafa uğratması muhtemeldir. Siyasal devlet, kendi egoizminin üzerine çıkıp ortak iyi hakkında yansız bir bakışa ulaşan yurttaşlara ihtiyaç duyar. Bu, başka şeylerin yanı sıra, kamusal meseleleri kendi çıkarlarına yontmaya ihtiyaç duymayacak kadar gönençli insanlar demektir. Hakikati bilmek için, kalantor olmanız gerekir. Güzide bir ironiyle, fayda gözetmezliğin temeli mülkiyettir, mülkiyet ise öz çıkarcılığın meyvesi. Bir insan ancak dünya malından makul bir paya sahip olursa dünyayla arasına sağduyulu bir mesafe koyabilir. Estetik kendini mülkiyet, iştiha ve imtiyaz dünyasından uzak görmüş olabilir; fakat bu, onun bu dünyanın ürünü olmasının sayısız dolayımından biridir.



İdealizm, dinsel inancın modern ikameleri arasında en başarılılarından birinin yaratılmasında rol oynadı: milliyetçilik.[73] Milliyetçilik, romantizmin vesile olduğu bir hareketti. Kültür kavramı mevcut derinliğine ve yankısına, profesyonel antropolojinin ya da kültür endüstrisinin yükselişinden çok önce, ilk olarak milliyetçilikte kavuştu. Kültür düşüncesinin kendisi Aydınlanma’ya kadar uzanıyordu; fakat milliyetçiliğin yükselişi ona yeni bir önem kazandırdı. Belirtmeye gerek yok ki, milliyetçilik kendi meşrebince seküler bir harekettir ve ona bu şekilde yaklaşılmalıdır.

Gelgelelim, dinsel düşünce ve duyguya çok şey borçlu olduğu boyutları vardır. Romantik milliyetçiliğin bir damarı için millet, tıpkı Tanrı gibi kutsal, özerk, bölünmez, başlangıçsız ve sonsuzdur; varlığın temeli, kimliğin kaynağı, beşeri birliğin kökeni, mülksüzlerin savunucusu ve uğrunda ölmeye değer bir davadır. Vakur ayinlerle onurlandırılması gereken bir ülküdür; bir azizler, şehitler, muhterem insanlar ve totemik kahramanlar panteonuna hayat verir. Tıpkı Tanrı'nın kendi Yaratım'ını aşması gibi, millet de her bir bireyden karşılaştırılamaz ölçüde büyüktür; fakat –ve yine Hristiyan ilahında olduğu gibi– bireysel kimliğin merkezinde yer alır.

Yirminci yüzyıl ortalarına doğru milliyetçilik, aynı zamanda, yeryüzünün bir köşesinden diğerine uzanan, Ulu Varlık gibi her yerde hazır ve nazır bir şey olarak görülmeye başlandı. Hatta onu sadece bir din değil, özel olarak Roma Katolik dini gibi görmek mümkündü. "Semavi bir din gibi," diyordu İrlandalı milliyetçi lider Padraic Pearse, "milli özgürlük de birliğin, kutsallığın, Katolikliğin, havariler silsilesinin işaretlerini taşır."[74] Ayırt edici özellikler arasında doğum kontrol yasağını saymaması şaşırtıcıdır. Romantik milliyetçiliğe de –İrlanda örneğinde Tone, O'Connell, Parnell, Larkin ve Connolly'ye karşı Pearse, Genç İrlandalılar ve Kelt Yeniden Dirilişi– derin bir hürmet gösterilir –her ne kadar tapınma nesnesi millet, yani bir anlamda kendisi olduğundan, bu belli bir narsistik incinmeye eğilimli olsa da.

Kültür ve estetik gibi romantik milliyetçilik de siyasetin siyaset-karşıtı bir türüdür. İktidarın ve idarenin gündelik dünyasıyla arasına belli bir müşkülpesent mesafe koyar. Pearse ya da Sibelius'u bir hıfzıssıhha komitesine başkanlık ederken hayal etmek zordur. İlahiliği yeryüzüne indirirken, aynı zamanda siyaseti daha uhrevi bir düzleme yükseltir. "Milli devlet", sıradan ahalinin (millet) manevi bilgeliğiyle aşılanmış seküler bir yapıyı (devlet) imler. Buna karşılık, millet devlet düzeyine yüceltilirken, halkın gündelik kültürüne resmi bir statü bahşedilir. Aslında gündelik kültür, öncesinde nadiren sahip olduğu bir fazilete ve onaya kavuşur. Bu şekilde iktidar koridorlarında nadiren gözlenen bir hayalperest şevkle donatılan siyaset, daha az yavan bir meşgaleye dönüşür. Akılcı ve romantik, iç içe geçer. Yasal ve siyasal düzen, ölümsüz kimi ahlaki hakikatlerle beraber, kitlelerin gündelik beğeni ve tiksintileriyle ilişkilenir. Antik mit ve

modern ilerleme, halk âdetleri ve askerî strateji birbirine bağlanır. Milliyetçiliğin tek bir organik birliğe dönüştürmeye çalıştığı geçmiş, şimdi ve gelecek de böyledir. Modernliğin seküler, parçalı zamanına kutsal, kesintisiz millet anlatısıyla karşılık verilir. Daha Daha etkili bir kültür ve siyaset çiftleşmesi tahayyül etmek zordur. Postmodernliğin kültürel siyaseti onun eline su dökemez. Evrensel hakikatler anlamında Akıl, onu kitlelerden ayıran uçurumu nihayet kapatabilmiştir. Görüşlerini ileride irdeleyeceğimiz *Kulturkritiker*lerin korkularına rağmen, kültür böylece manevi statüsüne hiçbir halel gelmeden siyasi bir güce dönüşebilmiştir.

Milliyetçilik, bir bütünlük –bir halkın ya da etnik grubun bütünsel yaşam tarzı– olarak kültür nosyonunun başlıca kaynaklarından biridir. Fakat aynı zamanda, tarafgir bir kültür fikrinin savunuculuğunu yapar. Bu çarpıcı düzeyde istisnai bir bileşimdir. Daha önce gördüğümüz gibi, Schiller'e göre kültür ve tarafgirlik birbiriyle kanlı bıçaklıdır. Aynısı, konu hakkındaki görüşlerine ileride değineceğimiz Matthew Arnold için de geçerlidir. Milliyetçilik ise, aksine, taraf tutar; fakat bunu kültür adına yapar. Milletin yaşam tarzı birlik arz ediyor olabilir; fakat aynı zamanda azgın bir ihtilafın kaynağıdır. Millet olarak bilinen ortak kültür, sömürgeci güçlerle çatışmaya girer. *Kulturkritik* için kültür bir ahenkken, kimlik siyaseti için bir militanlık meselesidir. Milliyetçilik içinse her ikisi de…

Kimi idealist düşünürler gibi romantik sanatçı da sıradan halkla organik bir bağ hayal eder. Wordsworth'te ve Coleridge'ın Jakobenlik suçlamasıyla karşılaşan *Lirik Baladlar*'ında bu açıkça gözlenir.[75] Şair, günümüzde bankalar ve ulusaşırı şirketlerce devralınan bir role, insanlığın resmi olarak tanınmamış yasa koyucusu rolüne sahiptir. Vaktiyle W.H. Auden bunun kulağa daha ziyade gizli polis gibi geldiğini söylemiştir. "Bizden yeryüzünü eğitmemiz istendi" der Novalis, göz alıcı bir tevazuyla.[76] Milliyetçilik ile beraber bu fantezi gerçek olur; zira sanatçılara, bilginlere ve entelektüellere siyasi halk hareketi içinde öncü rol atfedilir. Bir entelektüel, paha biçilmez bir an için, milletin daha alt tabaka üyeleriyle dayanışmasını ilan ederek Yeats ya da Senghor gibi bir kamusal aktivist haline gelebilir. Fichte, *Bilim İnsanının Ödevi*'nde "Bilim insanı, insan ırkının rehberidir" der. Normal koşullarda bu pek olası değildir; fakat milliyetçi siyaset hız kazandıkça, o zamana kadar karanlıkta kalmış arşivciler, arkeologlar, kökenbilimciler,

filologlar ve antik dönem araştırmacıları kendilerini siyasetin sahne ışıkları altında buluverir.

Milliyetçilik, modern çağda siyasetin en poetik formudur –Elie Kedourie'nin tabiriyle, "ediplerin keşfi"dir.[77] Milliyetçiliğin sembol isimlerinin pek çoğu, toprak reformundan ziyade milletin ruhuyla meşgul olmuştur. Askerler Pearse ve yoldaşlarını 1916'da vurup öldürdüklerinde, bir Britanya ordusu subayı şu gözlemde bulunur: "İrlanda'nın esenliğine hizmet ettik: Onu, ikinci sınıf şairlerden kurtardık." Cumhuriyetçiler arasında gerçekten de bir kayıtsız şairler bolluğu vardır. Şair gibi milliyetçi asi de muazzam ölçüde özerk bir eserin usulca dünyaya sokulmasına arka çıkar. Milletler, sanat eserleri gibi, kendi kendini yaratır ve milliyetçi siyaset yaratıcı tahayyüle karşı özellikle misafirperverdir. Neoliberalizm ve sosyal demokrasinin aksine, onlar kimi seçkin sanat eserleri ortaya çıkarma eğilimindedir. Milliyetçilik böylece kültürün iki temel anlamı arasında bir köprü kurar: bir sanatsal ve entelektüel eserler yekunu ile bir bütün olarak yaşam tarzı. İlk anlamıyla kültürün insanlığın kurtarıcısı olması olanaksız görülebilir; fakat sanatı milletin hizmetine koşmak, ona işlevsiz göründüğü bir çağda işlev kazandırır. Milliyetçiliğin nispeten mütevazı başarılarından biri, sanatın modern çağdaki işlevsizliği sorununa pratik bir çözüm önermesidir. Milli yaşam formu anlamında kültürün bir tür kurtarıcı olması çok daha az olanak dışıdır. Aslında o, modernliğe en güçlü siyasal mefhumlarından birini bahşetmiştir. Tüm şeytani varyantlarına ve romantik sanrılarına rağmen milliyetçilik, modern çağın açık ara en başarılı devrimci akımı olduğunu göstermiştir. Ateşli bir ülkücülük ile gündelik varoluşu birleştirmesi itibariyle, bizzat dinin dengidir; bu açıdan yegâne sıkıntı, onun aynı zamanda hayli fani bir fenomen olmasıdır. Milliyetçilik, siyasi bağımsızlığa ulaşılır ulaşılmaz sönümlenmeye açıktır. Marksizmin dinin ikamesi olarak görülmesini bir kategori hatası kılan şey de budur. Hristiyanlar ölüm döşeklerinde hâlâ inançlı olmayı umarlar; siyasi radikaller ise o noktaya gelmeden çok önce, faaliyetlerinden el etek çekmekte serbest olacaklarına güvenirler.

Milliyetçiliğin önde gelen teorisyenlerinden Herder, pek çok Alman meslektaşı gibi dünyayı kaynağı kendisi olan, kendi kendini idame ettiren, birlik ile çeşitliliği birleştiren, fevkalâde bir sanat eseri olarak görür.

Çeşitlilik, her biri beşeri güçlerin serpilip gelişen bütünlüğüne kendi biricik yoluyla katkı koyan farklı milletler galaksisine dayanır (Herder'in *İnsanlık* kitabı). Herder'in ilk yazıları, gerçekten de, farklı kültürlerin birbiriyle kıyaslanamaz olduğunu düşünen kültürel göreciliğin bir türü olarak okunabilir. Kültürler, ancak kendi içkin ölçütleriyle yargılanabilir. Herder, evrensel insanlık tarihi yaklaşımını daha sonra geliştirmiştir. Bir uygarlığı diğerinin üzerine koymayı ya da sözde ilkel olanı uygarlık adına reddetmeyi onaylamaz. Ayrıca, Aydınlanma'nın sığ kozmopolitizm kültüne burun kıvırsa da, milliyetçiliğini ateşli bir enternasyonalizmle birleştirir. Ona göre, tek renkli insanlık tarihiyle Aydınlanma'nın Avrupa-merkezciliğine şiddetle karşı çıkılmalıdır. Felsefede Herder'in belirleyici rol oynadığı lingustik dönüm noktası, dillerin ve kültürlerin çeşitliliğine yönelik milliyetçi duyarlılıkla yakından bağlantılıdır. (Dil, der Hamann, "aklın ilk ve son organı ve ölçütü"dür.)[78] Din yüce bir değere sahipse, bunun nedeni –büyük ölçüde– her bir milletin halk kültürünün bağrında yatıyor olmasıdır; dolayısıyla dine dönüş, halka dönüştür. Bu bağlamda Herder, Aydınlanma'nın şüpheciliğiyle seçkinciliği arasında bir bağ kurar. Düşünceler, entelijansiyanın yetki alanında olabilir; fakat din bir tür duygusal demokrasi, herkesin erişimine açık bir içgüdüler ve duygulanımlar hazinesi inşa eder. Aynı zamanda, eğer halk hak ettiği yere gelecekse, devletin –Marksist bir tarzda– sönümlenmesi gerektiğinde ısrar eder.

Bir Jakoben olmakla suçlanan Fichte *Alman Ulusuna Sesleniş*'te milletin esenliği uğruna meşum bir tür özveri öğretisi vaaz eder. Birey, ancak ortak varoluşun içine dalarak gelişebilir. Ünlü bir tumturaklı deyişle, millet Tanrı'nın eseridir. Ona biricik kimliğini bahşeden, siyaset değil kültürdür. Fakat aynı zamanda, her milletin kendine has özerkliğini bulması gerektiğini iddia ederek, bir tür enternasyonalist vizyon ortaya atar. Aslında, çok az siyasi akım milliyetçilikten daha enternasyonalisttir. Fichte –onda faşizmin habercisini görenlerin izniyle– milli birliğe eşitlik ve bireysel haklar aracılığıyla ulaşılması gerektiğini de ısrarla vurgular.

İdealist düşünceden etkilenmiş, çığır açan bir diğer hareket Marksizmdir. Filozofların derin spekülasyonları, sayısız erkek ve kadının hayatını dönüştürecek bir kılığa –şaşırtıcı bir şekilde– burada bürünmüştür. Marksizm, romantik milliyetçilik gibi, dinin bir yedek formu mudur?

Marx'ın düşüncesinin çekirdeği –sınıf mücadelesi, ekonominin önceliği, üretim biçimlerinin ardıllığı, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışma öğretileriyle beraber tarihsel materyalizm– dinsel kavramsallaştırmalara hiçbir şey borçlu değildir. Kutsal Teslis ile emek değer teorisi ya da Bakire Doğum ile sabit ve değişir sermaye oranları arasında pek bir süreklilikten de bahsedilemez. En azından bu anlamda Marksizm, tümüyle seküler bir siyaset formudur.

Fakat daha geniş bir anlamda, dinsel düşünce ile Marx'ın tarih yaklaşımı arasında bariz akrabalıklar vardır. Adalet, kurtuluş, hesaplaşma günü, baskıya karşı mücadele, mülksüzlerin iktidarı, geleceğin barış ve bolluk hükümranlığı... Bazı taraftarları bu olguyu itiraf etmekte ne kadar çekingen davranırsa davransın, Marx bu ve diğer motifleri Yahudi-Hristiyan mirasıyla paylaşır. Marx'ın en esrarlı Hegelci düşüncelere olan borcunu itiraf etmeye hazır, fakat onun dinsel düşünceye de borcunu ödemiş olabileceği önermesine direnen ateşli tarafları vardır. Marksizm bu mirastan utanmamalı, onunla kendini zenginleşmiş hissetmelidir. Marx'ın kendisi de Eski Ahit peygamberlerinin hevesli bir okuyucusudur.

Marx, Yahudi-Hristiyan düşüncesinin fetişizmi ve putperestliği inkârından da, çürümenin yeni bir hayatın başlangıcı olduğu konusundaki trajik ısrarından da bir şeyler öğrenmiştir. Buradan illa, filozof John Gray'in kaba indirgemeci tarzıyla, modern devrimin dinin başka araçlarla devamından ibaret olduğu sonucunu çıkarmak gerekmez.[79] Fredric Jameson *Marksizm ve Biçim*'de, Marksizmin dinsel bir kökene sahip olduğu iddiasının, başka şeylerin yanı sıra "anti-komünist cephaneliğin temel argümanlarından biri"[80] olduğunu gözlerken haklıdır; fakat eserinin diğer kısımlarında daha olumlayıcı bir yaklaşımı benimser ve *Siyasal Bilinçdışı*'nda Marx'ın öğretisinin bu mirasa olan borcunun onu illa itibarsızlaştırmadığını vurgular.[81] *Diyalektiğin Değerlikleri*'nde "Elbette umuyorum ki, Marksizm kurtuluşçu bir tarih yansıtır" der. Fakat, Hristiyanlık için kurtuluşun tümüyle bireysel bir olay olduğunu varsayarak, kitabının şanını lekeler.[82] Oysa ki aksine, hem Yahudi hem Hristiyan kutsal metinleri kurtuluşu tüm bir halk bağlamında ele alırken; sadece kolektif açıdan baktığı iddiasıyla sık sık maskara edilen Marx, bireysel yetilerin özgürleşmesiyle bir hayli meşguldür.



İdealizm, Hristiyanlığın Ortodoks versiyonu yerine seküler bir versiyonunu geçirmekte başarısız olmuştur. Bunun nedenlerinden biri, idealizmin –bir avuç bilgece kitaptan çok daha ötesi olsa da– bu görev için fazlasıyla ezoterik olmasıdır. Karl Korsch *Marksizm ve Felsefe*'de şöyle der: "Alman idealizmi, teorik düzeyde bile, salt bir teori ya da felsefeden çok daha fazlası olmaya meyletmiştir."[83] Fakat idealist düşüncenin büyük kısmı, sıradan insanlara en az Leibniz monadolojisi ya da Newton fiziği kadar uzaktır. Kuşkusuz felsefenin geniş kitleleri aydınlatmayı hedef belirlemesi için hiçbir sebep yoktur; fakat gördüğümüz gibi, kimi idealist düşünürlerin kalbinde yatan hedef tam da budur. Ve başarılı olup olmadıkları da bu iddiaları bağlamında değerlendirilmelidir.

Ayrıca idealist düşüncenin insanlık hakkındaki yaklaşımı, Hristiyanlığın iç karartıcı ahlaki gerçekçiliği ile aşık atmak için –içi kaynayan, genç toplumsal hareketlerde olduğu gibi– fazla böndür. İnsan doğasında onarılmayı bekleyen çok şey olduğunu fark etmek için fazla toydur. Kimi romantikler de bu yanılgıyı paylaşır. Teolojik kavramlarla konuşursak, idealist düşünürlerin pek çoğu Pelagius yanlısıdır. Onlara göre de kötülük kuşkusuz vardır; fakat kaynağı büyük ölçüde, kendi başlarına iyi huylu olan güçlerin baskılanması, bölünmesi ya da yabancılaşmasıdır. Bu güçlerin içkin –ve hatta patolojik– şekilde defolu olabileceği düşüncesi –romantikler arasında görülebilse de– idealizmin tipik bir unsuru değildir. İnsan doğasının bu iki versiyonu arasındaki fark, Marx ile Freud arasındaki farkın bir boyutudur. İkincisi İlk Günah'a sarsılmaz bir inanç taşırken, ilki böyle değildir.

Shelley ve Hardy arasındaki farkta da görülebileceği gibi, yıldızı hâlâ parlayan güçler, önceliğini kaybetmiş olanlara kıyasla, insan yetilerini idealize etmeye daha açıktır. Muhtemelen her iki isim de İlk Günah öğretisini saldırgan ve alçaltıcı bir şey olarak görür. Oysa bu öğreti, en azından ana akım versiyonlarında, erkek ve kadınların büsbütün yozlaştığını düşünmez. Aksine, hiçbir zaman yok edilemeyecek bir kurtuluş yetisine sahip olduklarını düşünür. Fakat nedamet getirmeleri şartıyla –yani insan egoizminin direngenliğini, şiddet ve öz-yanılsamanın sürüp gidişini, gücün kibrini, çatışmanın zorlayıcı nüksedişini, faziletin kırılganlığını ve arzunun

ebedi tatminsizliğini aklı başında ve gerçekçi bir şekilde ciddiye almaları durumunda. Aksi, mutluluğu ucuza kapatmaktır. Genel olarak idealistler, radikal bir kendinden vazgeçişin insan olgunlaşması için gerek koşul olduğuna Aydınlanma filozoflarından daha çok inanmazlar. Bu, onların daha az fark edilmiş kör noktalarından biridir.

Trajediye ilişkin tüm iddialı düşüncelerine rağmen idealizm özünde anti-trajiktir. Aynısı, daha sınırlı bir anlamda romantizm için de geçerlidir. İngiliz romantiklerinin, sahnelenmek bir yana, okunmaya değer sadece bir avuç trajik drama üretmiş olmaları tesadüf değildir. Her iki düşünce akımı da dönüp dolaşıp teodisilere ya da kötülüğün aklileştirilmesine –tartışmasız bir ahlaki toyluk emaresine– varır. Buna göre, şimdiki zamanda yaşanan düzensizlik ve felaketlerin bir bütün olarak insanlığın olgunlaşmasında rol oynadığı, zamanı gelince anlaşılacaktır. Çekilen acılar, hikâyede bir role dönüştürülerek meşrulaştırılır. Fichte sosyal Darvinizmi milliyetçiliğe uyarlar ve ulus devletler arasındaki mücadelenin, daha üstün güçlerin zayıf olanları yok etmesini ve böylece uygarlığın müjdesini yaymasını sağlayarak türün genel gönencini destekleyeceğini düşünür. Geçmişteki cennetten düşüşe, şimdiki bölünme ve siyasi hoşnutsuzluğa, gelecekteki barış ve birlik krallığına dair masallar; idealist ve romantik düşünceyi kesintisiz bir iplik gibi dokur.

İdealist düşünce, ortodoks dini kendisininki gibi tinsel ve sistematik bir dünya vizyonuyla yüzleştirmeye kalkışan son büyük girişimlerden biridir. Zeminlere ve mutlak temellere dönük merakında, birlik ve bütünlük arayışında, geri dönüp kimi açılardan Aydınlanma'nın büyük akılcı sentezlerine bakar. Aslına bakılırsa, bu iki düşünce evresi arasındaki sınır çizgisi genelde belirsizdir: Örneğin Herder hangi kategorinin içine yerleştirilmelidir? Aydınlanma'nın *a priori* aksiyomları ile idealistlerin mutlak tinsel ilkeleri arasındaki mesafe pek büyük sayılmaz. İdealizm öznenin akıl sır ermez derinlikleri üzerine düşünürken, bakışını bu kez de yine çok ince çizgilerle ayrıldığı romantizme çevirir. Ayrışmanın çok az etki yarattığı sayısız örnek vardır. Shelley ne kadar idealistse, Schelling de o kadar romantiktir.

Aydınlanma akılcılığı kavram ve sisteme inanç beslediyse, idealizm de aynı güveni büyük ölçüde muhafaza etmiş, fakat bu entelektüel cephaneliği

Tin'in dünyasıyla ilişkilenmeye zorlamıştı. Ne var ki, Tin kadar oynak bir şeyin kavramlar sistemi kadar kireçlenmiş bir şeyle kolay geçinmesi hiçbir zaman pek mümkün olmadı. Hegel'e göre hakikati aralıksız bir oluş olan, alelâde Aklın bize anca şipşak resmini ya da fani imgesini sunabileceği bir dünyayla baş etmek için yeni ve diyalektik türde bir düşünce üslubuna ihtiyaç vardı. Genel hatlarıyla ifade edersek, idealizm Tin'in –kabına sığmadığı hissedilebilse de– sistem içine kapatılabileceği kanaatini koruyordu. Kimi romantik düşünceler ise, aksine, sistemle bağlarını kopardı ve kendi yüce yaratıcı gücüne duyduğu yürekten inancı ilan etti. Fakat ilan ettiği bir diğer şey de, gerçekliğin bütünlüğünü tek bir düşünce içinde zapt edebilme yetisini kaybedişiydi. Şimdi bu mevzuya geçebiliriz.

1 Yerinden edilmiş ilahiliğin bir formu olarak devlet için bkz. on dokuzuncu yüzyıl Katolik gericisi Joseph de Maistre: "[devlet] gerçek bir dindir: kendi dogmaları, kendi gizemleri, kendi elçileri vardır ... ancak milli hüküm (ya da akıl) vesilesiyle yaşayabilir; yani bir akide olan siyasi inanç vesilesiyle" (alıntılayan Vincent P. Pecora, *Secularisation and Cultural Criticism*, s. 108). Carl Schmitt, *Political Theology* adlı eserinde siyasi egemenlik mefhumlarının teolojik kökenleri üzerine düşünür. Kişisel ilişkilerin âdeta ilahiliği söz konusu olduğunda, bu tür ilişkileri en yüce insan erdemleri arasında sayan Bloomsbury Grubu, Virginia Woolf'un babası Leslie Stephen'ın da bağlı olduğu Evanjelik Clapham Tarikatı'nın manevi varisiydi. Bkz. Noel annan, *Leslie Stephen: The Godless Victorian* (Londra, 1984), s. 152-62. Her iki grup da, güçlü bir seçkincilik ruhu taşıyordu.

2 Fredric Jameson, *A Singular Modernity* (Londra, 2012), s. 163.

3 Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis ve Londra, 2003), s. 7. Badiou aynı zamanda, "Tanrı Tek'tir" gibi bir bildirimin matematiksel bir önerme olduğunu düşünme yaygın hatasına düşer.

4 Kısmen bir *Aufkl*ärer, kısmen de daha sonraki cereyanların habercisi olan Herder'in tarih, teoloji, felsefe, estetik ve doğa bilimlerini kapsayan muazzam ölçekli eseri, bu bağlamda bir örnektir. Bkz. Wulf Koepke, *Johann Gottfried Herder* (Boston, 1985), Bölüm 1.

5 Nicholas Boyle, *Who Are We Now?* (Notre Dame, Ind. ve Londra, 1998), s. 163 & 202.

6 Andrew Bowie, *An Introduction to German Philosophy* (Cambridge, 2003), s. 94.

7 Habermas, *Religion and Rationality*, s. 73.

8 Bkz. M.H.J. Abrams, *Natural Supernaturalism* (New York, 1971).

9 Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Londra, 1989), s. 100.

10 Bkz. John Neubauer, *Novalis* (Boston, 1980), s. 34.

11 F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (Charlottesville, Va., 1978), s. 34.

12 A.g.e., s. 35.

13 F.W.J. Schelling, *Abyss of Freedom* (Ann Arbor, 1997), s. 93. Schelling düşüncesini zekice ele alan yakın dönemli bir çalışma için bkz. Matt Ffychte, *The Foundation of the Unconscious*

(Cambridge, 2012). Oldukça özgün bir Schelling okuması, filozofa Marx'ın materyalist öncüsü olarak bakan Slavoj Žižek, *The Invisible Remainder* (Londra, 1996) kitabında bulunabilir.

14 Bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 1990), Bölüm 8.

15 T.E. Hulme, *Speculations* (Londra, 1987), s. 118. M.H. Abrams'ın yorumuna göre romantik kuram, "geleneksel Hristiyan mefhumlarını ve geleneksel Hristiyan hikâyesini" korur, "fakat mitolojiden arındırır, kavramsallaştırır..." (*Natural Supernaturalism*, New York, 1971, s. 91).

16 Bu ifade David Simpson'a ait, *German Aesthetic and Literary Theory* (Cambridge, 1984), s. 15. Schelling'in düşüncesine giriş niteliğinde değerli bir metin arayanlar, Joseph Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature* (Lewisburg, Pa. ve Londra, 1977) kitabına bakabilir.

17 Schelling, *System of Transcendental Idealism*, s. 8.

18 Fichte, *Science of Knowledge* (Cambridge, 1982), s. 248.

19 Fichte düşüncesi hakkında bir çalışma için bkz. filozofun milliyetçiliğini fazlasıyla geri plana iten Anthony J. La Volpe, *Fichte: the Self and the Calling of Philosophy 1762-1799* (Cambridge, 2001). Anarşist düşünür Max Stirner de bir mutlak egoizm felsefesi vaaz etmişti. İnsan merak ediyor, Bayan Stirner bu konuda acaba ne düşünüyordu.

20 Fichte, *Science of Knowledge*, s. 98 & 99.

21 Frederick C. Beiser (der.), *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge, 1966), s. 5.

22 A.g.e.

23 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), s. 89.

24 Bkz. Frederick C. Beiser, "The Paradox of Romantic Metaphysics," Nikolas Komprides (der.), *Philosophical Romanticism* (Londra, 2006).

25 Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language* (Cambridge, 2007), s. 63.

26 A.g.e., s. 79. Önemi konusunda biraz abartılı iddiaları olsa da, Hamann hakkında faydalı bir makale için bkz. John Milbank, "The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi," J. Milbank, C. Pickstock ve G. Ward (der.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Londra ve New York, 1999) içinde.

27 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford, 2002), s. 8.

28 David McLennan (der.), Karl Marx, *Grundrisse* (Londra, 1973), s. 31.

29 Horkheimer ve Adorno, *Dialectic*, s. 20.

30 F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art* (Minneapolis, 1989), s. 75.

31 McLennan (der.), Marx, *Grundrisse*, s. 30-1.

32 Frank Kermode, *The Sense of an Ending* (New York, 1967), s. 41.

33 Jürgen Habermas'ın *Legitimation Crisis* (Londra, 1976) kitabı, kısmen bu meseleyle ilgilenir.

34 Bkz. F.R. Leavis (der.), *Mill on Bentham and Coleridge* (Londra, 1950).

35 Benjamin Disraeli'nin *Coningsby* üçlemesi ve Carlyle'ın *Past and Present*'ı sırasıyla bu fantezilerin birer örneğidir.

36 Bkz. örneğin Schelling, *The Philosophy of Art*.

37 Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Chicago ve Londra, 1968), s. 99.

38 David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary* (Oxford, 1966), s. 170.

39 Herder'in bu meseleler hakkındaki görüşlerinin bazıları için bkz. I. Evrigenis ve D. Pellerin (der.), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings* (Indianapolis, 2004). Ayrıca bkz. Herder'in "On the Modern Uses of Mythology," *Johann Gottfried Herder: Selected Early Works, 1764-1767* (Pensilvanya, 1992) içinde ve filozofun eserlerine dair bilgilendirici makaleleri derleyen Hans Adler ve Wulf Koepke (der.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (New York, 2009).

40 Özellikle bkz. "Eckbert the Fair," H. von Kleist, L. Tieck ve E.T.A. Hofmann, *Six German Romantic Tales* (Londra, 1985) içinde. Ayrıca bkz. Carl Tilley (der.), *Romantic Fairy Tales* (Londra, 2000) içinde Tieck'in hikâyeleri. Tieck hakkında, fazlasıyla eleştirellikten uzak olsa da, bir çalışma için bkz. William J. Lillyman, *Reality's Dark Dream: The Narrative Fiction of Ludwig Tieck* (New York, 1979).

41 Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, s. 31.

42 Herder'in Aydınlanmacı temelleri için bkz. monografisinde, biraz palas pandıras, "hiçbir insan, beşeri meselelerin kaynaklarına böylesine derinden nüfuz etmemiştir" (s. 91) diyen A. Gillies, *Herder* (Oxford, 1945). Herder'in tarihçiliğine dair değerli bir makale, A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948) kitabında bulunabilir.

43 Bu noktaya dikkat çeken bir çalışma için bkz. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), s. 196.

44 M. Chisholm (der.), Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation of Man* (Indianapolis ve New York, 1956), s. 3. Robert Adamson, *Fichte* (Edinburgh ve Londra, 1881) kimi açılardan hâlâ hayranlık verici ölçüde berrak, kapsamlı bir çalışmadır.

45 Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Londra, 1971), s. 187.

46 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Londra, 1949), s. 143. Hegel'in sanat hakkındaki görüşleri, özellikle *Aesthetics: Lectures on Fine Art* kitabında bulunabilir.

47 Bkz. Perry Anderson, *A Zone of Engagement* (Londra, 1992), s. 291.

48 David Roberts, *Art and Enlightenment* (Nebraska ve Londra, 1991), s. 10.

49 Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (Oxford, 1952), s. 127-8.

50 Bu konuya dair incelikli ve olağanüstü engin bir çalışma için bkz. Nicholas Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol* (Oxford, 2007).

51 Friedrich Schiller, "On the Necessary Limitations in the Use of Beauty as Form," *Collected Works* (New York, t.y.), cilt 4, s. 234-5.

52 Bkz. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Bölüm 1.

53 Bkz. Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger* (Londra, 1995), Bölüm 2.

54 Friedrich Schiller, *Collected Works*, cilt 4, s. 200.

55 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford, 1967), s. 25. Schiller estetiği üzerine faydalı incelemeler için bkz. Georg Lukács, *Goethe and His Age* (Londra, 1968), Bölüm 6 & 7; S.S. Kerry, *Schiller's Writings on Aesthetics* (Manchester, 1961); ve Margeret C. Ives, *The Analogue of Harmony* (Louvain, 1970).

56 Friedrich Schlegel, *'Lucinda' and the Fragments* (Minneapolis, 1971), s. 150.

57 A.g.e., s. 219.

58 Bkz. Schiller, "On the Necessary Limitations in the Use of Beauty as Form," s. 245.

59 Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, s. 215.

60 Bu okumanın çürütülmesi için bkz. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review* sayı 100 (Kasım 1976-Ocak 1977).

61 Nicholas Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol* (Oxford, 2007), s. 2.

62 A.g.e., s. 151.

63 A.g.e., s. 147.

64 A.g.e., s. 27.

65 Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of Church and State* (Princeton, NJ, 1976), s. 43.

66 Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Address to the German Nation* (Chicago ve Londra, 1922).

67 Bkz. H.C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte* (New York, 1933), s. 34.

68 Alıntılayan John Colmer, *Coleridge: Critic of Society* (Oxford, 1959), s. 158 & 148. Colmer, Coleridge'ın daha geç dönemlerindeki bir hayli saçma siyasi görüşlerine dikkat çekici ölçüde aklayıcı bir yorum getirir.

69 Alıntılayan Colmer, *Coleridge: Critic of Society*, s. 138. Paul Hamilton, *Coleridge and German Philosophy* (Londra, 2007), Coleridge'ın teorik ilgi alanları konusunda mükemmel bir çalışmadır.

70 Alıntılayan Halmi, *The Genealogy of the Romantic SymboI,* s. 125-*6.*

71 Alıntılayan Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute* (New York, 1988), s. 68.

72 David Lloyd ve Paul Thomas, *Culture and the State* (New York ve Londra, 1998), s. 65. Bu faydalı çalışma, belirgin bir İngiliz-merkezcilikten muzdariptir. Fichte'den sadece bir yerde bahseder; Herder'den ise hiç bahsetmez.

73 İngiltere menşeli, klasikleşmiş iki milliyetçilik çalışmasının da –her ikisi de Avrupa'nın göbeğinden gelen yazarlara ait, Ernst Gellner'in *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983) ile E.J. Hobsbawm'ın *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, 1990) kitaplarının– pek çok milliyetçi düşüncenin idealist ve romantik kökenleri konusunda söyleyecek neredeyse hiçbir sözünün olmaması kayda değerdir.

74 Proinsias Mac Aonghusa ve Liam O Reagan (der.), *The Best of Pearse* (Dublin, 1967), s. 4. Geleneksel olarak, söz konusu dört karakteristik özelliğin Roma Katolik Kilisesi'ne has olduğu düşünülür.

75 Gerçi Marilyn Butler, *Lyrical Ballads*'ın sıradan hayata duyduğu sempatinin asla özel olarak romantik olmadığına işaret eder. Bu sempati, özünde, on sekizinci yüzyılın halk baladları ve basit,

doğal hayat neoklasik kültüne aittir. Bkz. Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries* (Oxford, 1981), s. 58. Almanya'da neoklasisizm ile romantizm arası süreklilikler için bkz. Azade Seyhan, "What is Romanticism and Where Did It Come From?," Nicholas Saul (der.), *The Cambridge Companion to German Romanticism* (Cambridge, 2009) içinde.

76 Alıntılayan Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, s. 15. Novalis'in semiyotik kuramlarına odaklanan ve ona bir tür ön-postmodernist olarak bakan yenilikçi bir çalışma için bkz. W.A. O'Brien, *Novalis: Signs of Revolution* (Durham, NC ve Londra, 1995).

77 Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford, 2000), s. 65. Kedourie'nin yorumu, irdelediği siyasal fenomene dönük şaşmaz düşmanlığı bağlamında ele alınmalıdır.

78 Alıntılayan Andrew Bowie, *An Introduction to German Philosophy*, s. 48.

79 Bkz. John Gray, *Black Mass* (Londra ve New York, 2007).

80 Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, NJ, 1971), s. 117.

81 Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Londra, 1981), s. 285.

82 Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londra, 2009), s. 286.

83 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (Londra, 2012), s. 75.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİKLER



Romantizm büyük ölçüde bir sistemden Tin'e dönüşse; teolojiden ziyade din, bilgiden ziyade inanç meselesi gibi görünecektir.[1] Kavramlar artık insan öznesini zapt edemez. Bu, insan öznesinin enerjisine ve coşkunluğuna delalet eder; fakat aynı zamanda her türlü bilinebilirlik temelinden azade sürüklendiği anlamına gelir. Her düşünce sistemi, geçerli olabilmek için, kendi antitezini de içermelidir. Friedrich Schlegel'in alayla karışık belirttiği gibi, "zihin için, bir sisteme sahip olmak ile hiçbir sisteme sahip olmamak eşit derecede ölümcüldür. Muhakkak ikisini birleştirmeye karar vermek zorunda kalacaktır."[2] "Bütün tek bir ilke arayışları," der Novalis, Fichte ile atışmasında "daireyi kareleme girişimine benzeyecektir."[3] Fichte dizginsiz ihtirasıyla bir gaye uğruna çabalayan kendilikte bir tür mutlak görürken, Novalis tam tersini saptar. Ona göre mutlağı elinin tersiyle itmek, bu çabanın ön koşuludur. Şöyle yazar: "Bizde sonu olmayan özgür eylem, mutlaktan –bize bahşedilebilecek ve bizim ancak bir mutlağa ulaşma ve onu bilme acizliğimiz dolayımıyla bulabileceğimiz yegâne mümkün mutlaktan– özgürce feragat ederek doğar." Felsefe yapma dürtüsü, sonsuz bir eylemdir; "sonsuzdur çünkü mutlak bir temele dönük ancak göreli olarak tatmin edilebilecek ve dolayısıyla hiçbir zaman sönümlenemeyecek bir itki ebediyen var olacaktır."[4] "Her yerde mutlağı ararız," der Novalis, "ve bulup bulabileceğimiz ancak sonlu şeylerdir."[5] Hölderlin de benzer şekilde mutlak temelleri reddeder. İdealistler için Mutlak, başka şeylerin yanı sıra sekülerleşmiş bir ilahilik formu hizmeti sunmuştur. Artık bunun bile kaypak ve güvenilmez olduğu görülür. Sonsuzu arayan, özünde dinsel bir çaba varlığını korur; fakat bu arzunun nesnesi nüfuz edilemez ve karanlıktır. Bazı

romantik sanatçılar için Tanrı'dan geriye kalan, sadece onunla hemhal olma özlemidir. Bu bağlamda psikanalizin –imkânsız bir tatmine dönük âdeta dinsel bir arzuyla meşgul olan bir ateizmin– habercisidirler.

Romantizm ruh hali itibariyle genel olarak idealizmin neşesini ve canlılığını paylaşsa da, ondan daha karanlık ve kederlidir. Felsefenin idrakinden kaçan şey, tüm yüce sonsuzluğuyla arzudur. Arzu eğer sonsuzsa, o halde aynı zamanda ebediyen tatminsizdir; her daim yitik olan bir cennet arayışıyla, bir steril nesneden diğerine mekik dokur ve sonunda anca kendisinde huzur bulur. Goethe'nin Faust'u gibi, garantili hiçbir sonucu olmayan bu bitimsiz oluş süreciyle yetinmek zorundadır. "Hölderlin'in poetikası," der David Constantine, "öne doğru kesintisiz bir hareket teorisidir."[6] Bir gaye uğruna çabalama, dolanıp durma, köklerinden koparılmışlık onun şiirinin temel motifleridir. Aydınlanma Aklı bir tür mükemmeliyeti, Swiftçi evrede her daim doğru ve adil olan bir melekeyi işaret ediyorsa; romantikler için sanat, hiçbir zaman erişemeyeceği ve eriştiği anda yok olmaya yüz tutacağı bir tamamlanmışlık arayışındadır. Bu bağlamda onu yaratan şey, özü tam da bir tarih sahibi olmak olan insanlık modelidir. Artık insan öznesi ancak namevcut olduğu, sadece daimi yokluğuyla bilinebildiği sürece mevcuttur. "Her yerde koşulsuz olanı ararız," der Novalis, "ve bulup bulabileceğimiz ancak koşullu olandır."[7]

Dolayısıyla insanlık durumunu en sahici şekilde yansıtan şey, felsefenin kesinliği değil, şiirin macerasıdır. Philip Barnard ve Cherly Leser'a göre "idealizm, Özne'nin gerçekleşimini kavramın faaliyeti içinde cisimleştirirken, Jena romantikleri … Özne'nin üretimini (Özne'nin öz üretimini) sanat eseri içinde tasavvur eder … denilebilir ki; kutup buzullarında bir Frankestein gibi, Kantçı zıtlıklar içinde donakalmış bir özneyle karşılaşan idealizm spekülatif diyalektiği keşfederken, romantizm edebiyatı keşfeder."[8] Düşüncenin karşısına sadece varoluşsal olarak bilinebilecek bir özlem çıkarılıverdiği anda, kavramsal söylemin Edebiyat'ın doğumuna yol vermesi –Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin *The Literary Absolute* kitabında, Jena romantiklerinin yazılarındaki dünyaya ilk çatkapı giriş dediği olay– kaçınılmazdır.

Hegel'in arzuya bulduğu deva, aşktır. Özne, tatmini bir nesnede aramaktan vazgeçip, ancak kendi türünden bir başkası vesilesiyle

zenginleşebileceğini kabullenmelidir. Arzunun kendini aşarak daha yüceltici bir şeye dönüşmesi; iki özgür, eşit bireyin birbirini karşılıklı olarak onaylamasıyla mümkündür. Schopenhauer'in insan özlemine yanıtı, koşulu –en iyi örneğini estetiğin sunduğu– nirvana benzeri bir kayıtsızlık olan, onu yok etmektir. Sanat, arzunun ölümüdür.[9] Friedrich Schlegel için arzu, hedefine güzellikte ulaşır; güzellik ise kendini sanat eserinde bulur. Sanat, arzunun inceltilmesi ya da yüceltilmesidir; parçalayıcılığını yatıştırırken, onu evrensel bir konuma yükseltir. Rolü, tutkuyu teskin etmektir. Arzumuzda ısrar etmek, bir anda dürtülerimizin bir bütün olarak ahengini –güzelliğin delalet ettiği bir ahengi– tehlikeye düşürme noktasına gelebilir. Bu nedenle öz dışavurumun mümkün olan en tam hali ile estetik simetrinin gerekleri arasında bir denge olmalıdır. İnsan, kendi yetilerini belli bir çokyönlülükle uyum içinde gerçekleştirmelidir. Bu ahlaki denge en iyi örneğini sanatta bulur ve Schlegel'e göre en mükemmel haline klasik Yunan kültüründe kavuşur.

Schelling ve Fichte bir anlamda, Kant ya da Hegel'in aksine, romantik sanatçı gibi kavramın soğuk dokunuşundan sakınır. Mutlak, söylemsel olarak değil, sezgisel ve estetik olarak ya da bizzat öz-düşünümsel eylemle kavranmalıdır. Fakat her iki düşünürde de mutlak, hâlâ net olarak bilinebilecek bir şeydir; oysa Novalis'in *Fichte İncelemeleri*'nde belirttiği gibi, bir romantiğe göre Mutlak, kendilik gibi ancak negatif olarak, bir tür dindirilemez yurt hasreti ya da nostalji şeklinde kavranabilir.[10] Onun varlığını, ona ulaşma çabalarımızın başarısızlığıyla hissederiz; nasıl ki Kant'ta sonsuzluğa bakmak, yüce denilen, sonluluğun sınır çizgilerindeki o gerilimde bir an için mümkünse. Mutlak gösterilebilir, fakat dile getirilemez. Belki de vazgeçilmez fakat ulaşılamaz olan düzenleyici bir fikir ya da işe yarar bir kurgudan ibarettir. Bu bağlamda romantizm bir yanda tartışmasız inanç, öte yanda Tanrı'nın ölümü arasına sıkışmış bir negatif teoloji türüdür.

"İlk görevimiz," der Fichte *Bilim Öğretisi*'nde, "ölümsüz, mutlak kendiliği keşfetmektir."[11] Novalis ise, aksine, Mutlak'ı bu şekilde doğrudan hedeflemenin tehlikeli bir fantezi, insanı çıldırtabilecek bir ruh zehirlenmesi olduğunu düşünür. Bu, gözünü doğrudan güneşe dikmeye benzeyecektir. Bir ilk ilke belirlemeye dönük her girişimin sonsuz bir regresyona yol

açmaya mahkûm olduğunu düşünen Friedrich Schlegel de kararlı bir temelcilik karşıtıdır.[12] Sanat Tanrı'dan ancak alegorik olarak bahsedebilir. Her türlü spesifik bakış açısı sonsuz sayıda başka bakış açısının olanaklılığıyla gölgelendiğinden, Mutlak hakkındaki kusurlu bilgimiz bir ironi formu içerir. Romantizm için ironi, en az arzu kadar dipsizdir. Jacobi de, benzer şekilde, insanlığı Yaratıcısı yerine kendiyle temellendirmeye dönük tüm girişimleri reddeder. Kant'a itiraz ederek, bilginin olanaklılık koşullarının kendi başına bir bilgi nesnesi olamayacağı konusunda ısrar eder. Deneyüstü ve dolayısıyla bilinemez olma anlamında aşkın sınırsızsa, bilginin deneyüstü ve sezgisel temeli anlamında aşkın da öyledir.

Schleiermacher katı ve sağlam temellere ilişkin bu şüpheyi paylaşır. Ona göre de şüphe edilemez hiçbir temel yoktur. Bilgi her zaman eksik, uzlaşı tümüyle geçicidir ve hiçbir total felsefe şeması mümkün değildir. Varoluşumuzun totalleştirilmeye nasıl direndiğine dair bir imgeye ihtiyacımız varsa, dilin –insanlığımızın başlıca aygıtının– hiçbir zaman sona erdirilemez söylemsel doğasına bakmamız yeterlidir. Modern hermenötiğin kurucusu için anlam her zaman istikrarsızdır. Kierkegaard'da olduğu gibi Schleiermacher'de de birey, hiçbir sisteme indirgenemez. Bireysel ile evrensel arasında hiçbir nihai uzlaşı da olamaz. Varoluş düşünceyi önceler ve kavramın hâkimiyetinden sıyrılan bir yoğunluk sergiler. Varoluş, düşünceye indirgenemez. Felsefe (idealizmde olduğu gibi) kendi bağırsaklarında dünyayı emmek yerine, maddi dünyaya gömülü olma durumuna karşı tetikte olmalıdır. Her halükârda, gerçeklikle öncelikli ilişkimiz düşünceyle değil, duyguyla kurulur. Kimi Aydınlanma düşünürlerine göre nesneler hakkındaki bilgimize engel teşkil eden duygulanımlar, romantikler için bu nesnelere erişimin yaşamsal bir modudur. George Eliot'ın *Adam Bede*'sinin belirttiği gibi, "Duygu, bir tür bilgidir."[13]

Gerek Schleiermacher gerekse Hamann için nesnelere soyut bir bakış; onların gerçekliğine ilişkin, kendisi teorileştirilemez bir kanaate dayanır.[14] Dolayısıyla inanç, bilginin temelidir. Biliş eylemleri, arka planda akla indirgenemez bir inanç zemini varsayar. İnanç akılcı bir temele bu şekilde hizmet eder; zira tek başına akla dayalı bir temel kendi kendini imha edecektir. İçinde bu tür bir temelin tanımlandığı dil, her zaman, ta ki söz

konusu temel mutlak olarak görünmekten çıkana kadar açıklanabilir. Tanımlamak, azletmektir. Vaktiyle Wittgenstein'ın işaret ettiği üzere, bir temeli, onun altında yatan bir başkasını salıverme dürtüsü hissetmeden kavramak zordur –daha da gerisine uzanabileceğinizi hissetmeden bir köken tahayyül etmek gibi... Ne var ki sadece sezilebilen ve inanç meselesi olan bir temel, sağlamlığını belli bir geçirimsizlik bedeliyle satın alır. Su götürmez olduğu kadar gizemlidir de. Reddedilemez, fakat gösterilemez de.

Gördüğümüz gibi romantikler, genel olarak, idealistlerin teodisisini paylaşır. İnsanlık çatışma ve nifak içine düşmüştür; fakat bu özünde sadece gelecekteki ahenk halinin, kaybettiğimiz ilkel birlik halinden daha üstün bir ahengin ön perdesidir. Düşüş bir *felix culpa*'dır [kutlu hata]. Ancak kimi romantik düşünürler, bu cennetin geri kazanılabileceği konusunda şüphelidir. Uygarlık ve bilinç insanlığı Doğa'dan koparmıştır; tüm bu şeylerin, kendi açtıkları yaraları bir tür homeopatik mucizeyle nasıl onaracağını anlamak güçtür. Belki de arzunun kayıp nesnesini bir daha asla elde edemeyeceğimizi –onun yokluğunun mutlak olduğunu ve ona dönük beyhude arayışımızın, en azından, tarih denilen bilince yaptığımız o bitimsiz yolculuğu başlatma erdemini taşıdığını– kabullenmemiz gerekir. Özne ile nesne arasında bir uçurum açılmıştır; bu uçurumun sayısız adından biri de arzudur. Eylememize ve konuşmamıza –ve dahi kayıp nesnenin yasını tutmamıza– elveren şey, tam da onun yok oluşunun yarattığı travmadır. Aksi takdirde, onunla mutlu birliğimizden nutkumuz tutulurdu. Şiirin kökeni, varlığımızın –aynı zamanda onarmaya çalıştığı– ilk yarasıdır; bu haliyle hem hastalık hem devadır.

Romantik imgelem konusunda da benzer bir müphemlik söz konusudur. M.H. Abrams'ın gözlemine göre Wordsworth örneğinde, saygı duyulan bu meleke "Milton'ın takdiri ilahiyle ilerleyen olay akışında Mesih'in oynadığına denk bir rol oynar."[15] Bu, Tanrı'nın yaratıcı gücünü taklit eden, İsa'nınkine benzer bir kurtarma ve uzlaştırma yetisidir. Kutsal Ruh'u algılayan biri gibi, bağrındaki bu ilahi güçten ilham alan sanatçı da onu hemcinsi mahlukata iletme kutsal görevini hisseder. İmgelem aşka derinden bağlı olsun diye kendimizi başkalarının duygusal iç evrenine yansıtmayı bu güç sayesinde başarırız.[16] Bu, ahlaki ile estetik arasındaki Kantçı ayrımın enkazıdır; zira erdemli davranış ortak hislere dayanır, ortak hisler ise

imgesel duygudaşlıktan gelir. *Bir Şiir Savunusu*'nun Shelley'i için imgelem, fedaya dayalı bir kendinden vazgeçiştir ve bu haliyle, hükmedici egoizme karşı bir hamledir. Bu, onun siyasi bir güç olarak belirdiği birkaç anlamından biridir. Onda, bizi kendi dar görüşlü varoluşumuzdan dışarı çıkaran ve başka bir şey ya da biri olma deneyimini yeniden yaratmamıza izin veren, merkezkaç bir hareket vardır. Hem kendiliğin merkezinde yer alır, hem de onu merkezsizleştirir. William Hazlitt gibi romantikler ya da Goldsmith ve Hutcheson gibi on sekizinci yüzyıl hayırseverleri için çıkar gözetmezliğin asıl anlamı, yavan bir Olimpos *apatheia*'sı değil, bu empatik melekedir. Çıkar gözetmemek, başkalarının çıkarlarını kendininkine yeğ tutmaktır. Tarafgirliğe değil, egoizme düşmandır.

Bireyler bu imgesel güç sayesinde canlılığı tüm damarlarında hisseder hale gelir; fakat bu yolla aynı zamanda daha geniş, daha ortak bir varoluş formunu paylaştıklarının farkında varır, kendiliğin köklerinin sonsuzluğa gömülü olduğunu ayırt eder. Nasıl ki Hristiyanlıkta en çekincesiz haliyle kendimiz olmak Tanrı'nın inayetine bağlılıkla mümkünse, bir şeyi biricik haliyle kendi kılan, daha büyük bir bütünlüğe dahil olma şeklidir. İmgelem, inayetin seküler bir formudur; kendiliği, onu aşan dipsiz bir derinlikten çekip kavrar, fakat bunu yaparak onun kendi biricik yoluyla gelişmesini sağlar. Erkekler ve kadınlar yeryüzüne boyun eğdirebilir ve kendi koşullarını kibir günahına düşmeden dönüştürebilir; çünkü onlara bunu yapma gücünü veren şey, onların ötesindeki bir mıntıkadan gelmektedir. Özne, temelde kendine ait değildir.

İmgeleme karşı olmak, bu nedenle, özellikle edebiyat çevrelerinde bir tür küfürdür. Coleridge'e göre imgelem, zıtlıkları uzlaştıran ve çelişkileri çözen şeydir. Fichte'ye göre, ta en başından gerçekliği var kılan, sonsuz üretkenlikteki tindir. Schleiermacher imgelemi, en önemli insan melekesi kabul eder. Novalis tüm güçlerimizin ve melekelerimizin ondan çıkarılabilir olduğunu düşünür. William Blake için o, insan varoluşunun yegâne sahici halidir. Ben ile Ben-Olmayan, özne ile nesne, tinsel ile maddi, zaman ile sonsuzluk, iç ile dış, kendi ile dünya arasındaki yaşamsal bağdır. Aynı zamanda gerçeklik malzemesinden insan arzusunun yarı saydam mecrasını üreten, dönüştürücü bir güçtür. Kurtarıcı bir güç olarak etrafımızdaki dünyanın şeyleşmesini tersine döndürür ve ölüyü diriltir. Kendi doğal

hallerinde nesneler nispeten gerçekdışıdır, daimi hareket halindeki bir sürecin şipşak görüntülerinden ibarettir. Onları mevcut ihtişamlarına kavuşturan, bağlamlarına yerleştiren ve ebedi özlerinin imgesinde yeniden yaratan; imgelemdir. Hölderlin şiirinde görüleceği üzere romantik sanat, ruhsuzlaşmış ve kekre bir dünyayı yeniden büyüleyerek, şeylere içkin ilahiliği ortaya serme arayışındadır.

Hakkındaki iddialar bunca ifrata vardırılmış bir başka insan melekesi bulmak zordur. Fakat bu can veren ruh kutsandığı gibi lanetlenebilir, melek kadar şeytana da benzetilebilir. Dünyaya böylesine can veriyor oluşu onun heybetli gücüne delalet eder; fakat aynı zamanda onun canlandırıcı gücü olmaksızın nesnelerin doğal halleriyle yabani ve günahkâr olacağı anlamına gelir. Coleridge’ın “sadece bizim içimizde yaşar Doğa” sözü, ya bir zafer çığlığı ya da bir ağıt gibi çınlar. Tıpkı kimi Berkeley fantezilerinde Tanrı gözünü onlardan çektiğinde yok oluveren nesneler gibi, ya yaratıcı zihin ondan geri çekildiğinde gerçeklik atalete düşerse?

Bu melekenin çelişkileri çözmekte anahtar olduğu doğrudur; fakat bu, çelişkilerin gerçekte değil, hayali olarak çözüldüğü anlamına gelir. Yanı sıra, eğer imgelem şeylerin hayatını zenginleştiriyorsa, kendi göz kamaştırıcı zaferi karşısında onların önemsizliğini ortaya sererek ipliklerini pazara da çıkarabilir. Bu ölümsüz gücün aksine zaman ne kadar fani görünürse, her bir an o kadar değer kazanır; fakat her bir ana kendi usanç verici ölüm ihtimali ne kadar dadanırsa o kadar. Mevcut şeyler ne kadar direngen görünürlerse, size olası yokluklarını o kadar acı verici şekilde hatırlatırlar. İmgelem, mevcut dünyanın ötesinde tarifsiz dünyalar olduğunu ima ederek, aynı zamanda dilek kipinin haber kipinden doğası gereği daha üstün görünmesine yol açar. Bu açıdan, alttan alta şimdiki zamanın yetersizliğini ima eder.

İmgelem devrimci bir güç olabilir; fakat aynı zamanda muradına erememiş devrimlere manevi bir teselli vaat eder. Gerçeklik üzerindeki dönüştürücü etkisini sergilemek için onunla arasına mesafe koyması gerekir; ancak bu mesafe kolayca bir yol ayrılığına varabilir. Bizi dünyaya bağlayan şey, ondan yabancılaştırabilir de. Goethe imgelemi yarılmış bir meleke, hem bir dehşet ve hezeyan kaynağı hem de bir yaratıcı enerji pınarı olarak görür.[17] Onda keyfi ve anarşik bir şeyler vardır. Aksi, narsistik ve laf

dinlemez olabilir. Nizam ve denge aşığı bir klasisist olan Goethe, bu yere göğe sığdırılamayan melekede korku verici düzeyde kararsız bir güç bulur. Bu nedenle imgelemin iyi huylu ve marazi edimlerini birbirinden ayırma (yerle bir edilmesi utanç verici düzeyde kolay olan bir ayrıma gitme) ihtiyacı duyar. İmgelem kurtuluşa olduğu kadar aldanmaya da yol açabiliyorsa, bunun nedeni yanılma kapasitesinin ona içkin olmasıdır. Yetilerin bu en yücesi, boş fantezilerden hiçbir zaman çok uzak değildir. John Keats, onun tuzakları ve baştan çıkarıcılığı konusunda özellikle tetiktedir. Yeats “rüya” sözcüğünü neredeyse aynı sıklıkta hem vesvese hem poetik bakış anlamında kullanır. Kimi romantik yazarların kabul edeceği gibi, imgelem hiçbir zaman su götürmez şekilde doğru kabul edilemez. Yaratıcılığın kaynaklarının en başından kirlenmiş olabileceği ihtimaliyle yüzleşmek gerekir. İlk Günah öğretisi bu düşünce tarzına hiç de yabancı değildir.

Geoffrey Hartman’ın olağanüstü bir şekilde gösterdiği gibi, Wordsworth’un şiiri, şairin arzuladığı sağaltıcı güçten çok uzak olduğu doğrultusunda yarı bastırılmış bir şüpheyle gölgelenmiştir.[18] Şairin arzusunun aksine belli apokaliptik anlarda ölümü anıştıran, yıkıcı, anlam dünyasını yerle bir etmek için ansızın şaha kalkan ve bizi kendiliğin ürkütücü uçurumunda tepe üstü sallandıran, akıl sır ermezliğiyle yüce bir güç olarak kendini gösterir. Onda hem Freud’un Tanatos’undan, hem de Lacan’ın Gerçek’inden bir şeyler vardır.[19] Wordsworth’un imgelemi, gerçekliği kabullenmemizi sağlamak ne kelime, bizi Doğa’daki ikâmetimizden fırlatıp atar, sarsılmış ve terk edilmiş bir halde bırakır. Doğal ve aşkın arasında kapanmaz bir uçurum açarak, gündelik haliyle dünyayı gösterişli bir şova dönüştürüp fesheder ve bize gerçek yuvamızın herhangi bir dünyevi mekânda değil, ebediyette olduğunu hatırlatır. Bu haliyle, birleştirici olduğu kadar bölücü bir güçtür. İlahiliğin ihsanına olduğu kadar dehşetine de sahiptir. Wordsworth’e göre şiirin bir görevi de bu çalkantılı gücü doğallaştırmak ve ehlileştirmektir.

Romantik düşünürler doğaya her zaman dostça bakmamıştır. Schiller onu yıkıcı, ahlakdışı ve kayıtsız bir şey olarak görürken, Fichte doğal gereklilik fikrinden dehşete kapılır. İkisi de bu fazla katı maddeyi insan özgürlüğüne karşı bir tehdit olarak algılar. Ben-Olmayan, Ben için gerekli bir sıçrama

tahtası olabilir; fakat bizlere dünyada kadiri mutlak özneden daha fazlası olduğunu hatırlatmaktan kendini alıkoyamaz. Diğer düşünürler, Doğa ile kültür arasındaki karşıtlığı yok etmeye daha hevesli olmuştur. Doğanın kendisi fevkalade bir sanat eseriyken, kültür de bir organik bütünlük arz eder. Başarılı bir estetik yapı gibi doğal dünya da doğru, iyi ve güzeli birleştirir. Spinoza'ya göre o, bizzat Tanrı'nın bedenidir. Hem beşeri hem doğal evren, ihlalinden bizzat mesul olduğumuz büyük evrimsel yasalarla yönetilir. Schelling Doğa'da sanatçının şekil veren, dönüştürücü gücüyle aynı, ilksel bir yaratıcı gücün ya da *natura naturans*'ın iş başında olduğunu düşünür. Kimi romantik sanatçılar hem Doğa hem de imgelemde, tarihe kutlu bir mola bulur. Her ikisi de aşkınlığın seküler formları olarak iş görebilir. Fakat barışçıl, ahenkli ve ortaklaşa paylaşılan bir şey olarak doğal dünya, aynı zamanda bir siyaset formunu da ifade edebilir. Novalis, "Doğa, ebedi mülkün düşmanıdır" der.[20]

Doğa evrensel bir tini dile getirir; fakat ona yerel bir ikametgâh ve bir isim verir. Tüm yaşamın aşkın kaynağı ve inayetin şaşmaz aracı ilahilik gibi zamansız ve hareketinde bağımsızdır. İnsanları yola getiren ve onlara kainattaki mütevazı yerlerini hatırlatan bir enginliği vardır; fakat aynı zamanda diyalog kuran bir partner ve duygulanımların vazgeçilmez yuvasıdır; yardımcılarına aşk ve sadakat ilhamı verir. Hem mahrem hem anonim, hem güzel hem yüce, hem değişken hem anıtsaldır; bir aile reisinin katılığıyla bir annenin sevecenliğini birleştirir. Edmund Burke'ün estetik çalışmasında en etkin egemenlik formu olarak tanımladığı birliktir. Söz konusu makalenin aşırı içli bir yerinde Burke, böylesi niteliklerin bileşimini örnekleyecek bir insan aramış ve sonunda büyükbabaya varmıştır.



Fakat doğa, organik birliğin mevcut yegâne imgesiydi. On sekizinci yüzyıldan Viktorya dönemi sonlarına kadar tüm modern Avrupa kültüründe Antik Yunanistan'a hürmetten daha istikrarlı şekilde hüküm süren çok az tema vardı. Peter Gay gözlerini barbarlık dönemi olarak gördüğü daha yakın geçmişten ziyade, abartılı bir merakla klasik antikitenin akılcı hümanizmine çeviren Aydınlanma çağının klasik kökenlerine dikkat çeker.[21] Marilyn Butler Yunan yeniden doğuşçuluğundan "uluslararası

Aydınlanma'nın *lingua franca*'sı [ortak dil]"[22] olarak bahseder. Antik Roma da eşit derecede itibar görür. Antik Yunanistan'ı "yegâne kibar, en uygar ve başarılı millet" olarak tanımlayan Shaftesbury klasik dünyanın fazilet ve özgürlüğü dediği şeye kapılmışken;[23] Edward Gibbon ağırbaşlılığı, yalınlığı, kamusal ruhu, hümanizmi, bireyciliği ve özgürlük ruhu ile Roma Cumhuriyeti'ni kutsar.[24] Fransız devrimcileri bu iltifatı katmerlendirecektir. Frank M. Turner, on sekizinci yüzyılın bir noktasında, o ana değin hayli önemsiz bir fenomen olan klasik antikite tutkusunun bir anda merkezî bir önem kazandığını iddia eder. "Yeni kültürel kökler ve alternatif kültürel örüntüler arayışı" der, "Avrupalıların Aydınlanma ve [Fransız] devrim[i] şafağında karşılaştığı parçalayıcı siyasal, toplumsal ve entelektüel deneyimi anlama ve ifade etme ihtiyacından doğmuştur."[25] Bu, en azından ön-Sokratiklerde bozulmamış bir saflık gören Heidegger'e kadar sürmüş bir Grekomania'dır.

Klasik dünyaya geri dönüş, fevkalade bir kültürel önem taşıyordu. Entelektüel çevreler için kilise inanışına karşı güçlü bir meydan okuma aracı sunan, din benzeri yoğunluğa sahip bir hümanizm damarını temsil etti. Kimi Platon ve Aşilus düşkünleri için Yunan mitleri ve Hristiyan öğretileri arasındaki kan bağı, ikincisine dönük üstü örtülü bir eleştiriye hizmet edebilirdi. Daha az polemikçi yazarlar, Yunan antikitesini "tek kelimeyle, dinin Kültür ile nasıl birleştirilebileceğinin"[26] bir örneği olarak gördü. Goethe, klasik Yunan antikitesi kültünü –tüm tartışmasız arızalarına rağmen– Hristiyanlıktan kat be kat tercih edilesi buluyordu. Schelling iddialı bir ifadeyle "felsefenin inşa ettiği fikirler alanındaki tüm olanaklar, Yunan mitolojisi tarafından tümüyle tüketilmiştir"[27] diyordu. Ona göre bu mitler sadece felsefenin temeli değil; aynı zamanda bilim, sanat ve dinin doğumunda onlara yön veren şeydi. Schiller ve Schlegel klasik Yunan sanatçılarını kahramanlaştırdı. Bu sanatçılar akılcı faziletler ile duyusal hazzı birleştirmiş göründükleri için, Immanuel Kant etiğinin canlı bir inkârıydılar. Matthew Arnold Antik Yunanistan'ı "insanlık için Judea'dan daha az önemli olmayan bir ülke"[28] olarak tanımlıyordu. Helen demek, daha sevimsiz boyutlarından (ödev, özveri, ebedi ceza, ahlak yasası) temizlenmiş ve kibar insanlara uygun hale getirilmiş, doğallaştırılmış ve

estetize edilmiş din demekti. Din gibi kültür de, sadece kişisel bir incelik ya da yüksek bir ülkü değil, ortaklaşa paylaşılan bir yaşam tarzıydı.

O halde romantikler, gelecekte kimi modernist mirasçılarının yapacağı gibi, ileriye doğru yol almak için geçmişin yitik cennetine geri döndüler. Antik Yunanistan, aynı zamanda olgunluk olan bir çocukluğu temsil ediyordu. Elden avuçtan kaçıyordu, çünkü geçip gitmişti ve yine çünkü henüz gelmemişti. En tutkulu Helenistlerden biri olan Hölderlin, Atina ruhunun Alman formu içinde bir kez daha yeşermesi gerektiğini söylüyordu.[29] Bu bağnazlık için, Helenizmin antikitenin zengin efsane hazinesi yanına koyulabilecek bir diğer efsaneden ibaret olduğunu kabullenmek zordu.

Turner, "klasik dünya bilgisi ve onun değerlerine dair –klasik eğitim vesilesiyle aktarılan– aşinalık, Avrupa'nın egemen siyasi sınıflarının zihnine küçümsenemeyecek düzeyde işlemiş ve büyük ölçüde entelektüel güvenlerinin kaynağı olmuştur"[30] der. Bu güçlü kültürel kaynak, bir dizi bölge ve dönem boyunca kibar sınıflar arasında bir giriş parolası ya da yaka kartı işlevi görmüştür. Oscar Wilde'ın klasik dönem hocası J.P. Mahaffy, içten bir tevazuyla, Antik Yunan eserleri için "Bizim gibi kültür insanlarının yazılarıdır" der. Antikitenin organik yaşam formlarında, bir halkın yaşam tarzı anlamında kültür ile estetik anlamında kültürün yaşam enerjisi iç içe geçer.

Sözde Helen erdemleri –dengelilik, erotik haz, bütünlük, simetri, sükunet, ahenk, istikrar, öz hâkimiyet, duyuların yaşamı, ruhun neşesi, çok yönlülük, kendiliğinden dürtülere güven vb.– ile modern burjuva yaşamın çirkinliğini, ölçüsüzlüğünü, taşkın enerjisini ve kasvetli ahlaki ciddiyetini karşı karşıya koymak kolaydı. Friedrich Schlegel "antiklerin şiiri neşenin şiiriydi, bizimkisiyse arzunun"[31] diyordu. Bu ikisini ayaktakımının ayarsız heyecanıyla karşı karşıya koymak da zor değildi. Helenik değerler, oldukça aristokrat bir ideoloji tarzında, hem ahlaki hem estetikti. Savunucuları; bir yandan sınırsız enerjiyle dolu, fakat öte yandan bu enerjiyi organik bir kalıba döken bir kültürel biçim arayışındaydı. Böylesi bir biçim akışkan, hareketli ve dindirilemez ölçüde dinamik kalmayı sürdürürken aynı zamanda ahenk ve sükunet yayacaktı. Bu haliyle, atalet tuzağına düşmeksizin, modernliğin kaygı dolu didinmelerinden kaçıp sığınılacak bir

liman sunacaktı. Biçimin sonluluğu, bir içerik sonsuzluğuyla uzlaştırılacaktı. Romantik imgede Helenik *sanitas*'ın bir örneğini sunduğu içerik, her daim kendi biçimsel sınırlarından taşma noktasındadır; fakat yine her daim bir iç suskunlukla gemlenir. Bu anlamda romantik imge hem durağan hem değişken, hem ölü hem canlı, hem ulaşılmış ama hem de açık uçludur. Kendini, canlılığına halel getirmeksizin, ulaşılmış bir biçimin içine hapseder. Hareket, bir pınar gibi ebediyen kendi üzerine kıvrılarak, daimi bir durağanlığa kapılmıştır.[32] Sanat eserinin bir yandan akışkanlığını ve canlılığını korurken öte yandan zamanın hasarlarından vareste olması gibi, sonsuzluk ebediyete dönüştürülmüştür. Walter Pater'a göre o dirimsellikle yanıp tutuşan bir mücevherdir; aynı anda hem organik hem inorganiktir. Kadiri Mutlak'ın bir diğer mikro modelidir. Fakat imge, teolojik olduğu kadar siyasaldır da. Arzu, feshedilmekten ziyade kontrol edilir. Kontrol edilir ki bitimsiz, sonuçsuz bir özlemin "kötü" sonsuzluğunu artık temsil etmesin. Böylece modern dinamizm, geleneksel düzen ile uzlaştırılabilir – ya da, daha bayağı bir dille ifade edersek, orta sınıflar siyasal istikrara halel gelmeksizin ileri doğru akın edebilir.

Bu, bir uçtan diğer uca tüm romantizmi zapt eden bir ülküdür: Coleridge'ın şelalelere özel gözleminden –şelalelerin sabit bir biçimi sürekli değişen bir içerikle birleştirdikleri gözleminden– Yeats'in dansçısı pınar, fırıldak ve kestane ağacına kadar… Yeats bu ülküyü tutku ile kesinlik, tinsel ile törensel olanın en az onları kutsayan dizelerdeki kadar ahenk içinde olduğu Anglo-Irish Big House'ta da bulacaktır. Eliot'ın *Dört Kuartet*'inde bu imge, dönen dünyanın durağan noktasında –aynı zamanda hareketten imtina etmek olan hareket biçiminde–[33] ve durağanlığı içinde sürekli hareket ediyormuş gibi görünen Çin vazosunda beklenmedik anda beliriverir. Hatta Keats'in *Sonbahar* kasidesindeki tuhaf "yetişkin kuzular" göndermesinde de karşımıza çıkıverebilir. Bu muhtemelen oksimoron bir türdür; zira kuzular tanımı gereği yetişkin olamaz. Yetişkin kuzu, koyundur. Fakat kuzular yürüdüğünden, yetişkin de olabilirler. İfade; bir şeyin kendine özdeş ama büyümeye kabil, devinimli ama kendi kendine yeterli olabilmesinin gizemini ima eder.

⁂

Siyasal açıdan bakarsak, Antik Yunanistan devrimci bir çağda bir istikrar imgesi sunabilirdi. Fakat antikitenin idealleştirilmesi, büyük ölçüde, cumhuriyetçi bir kırılmayla beraber geldi. Nicholas Boyle, devrimci Fransa savunucularından bahsederken, “Antik Yunanistan [onlar için] dünyanın tam olarak aydınlanmış, kozmopolit ve akılcı devletinin ilk öncüsüydü”[34] der. David Constantine’e göreyse “Helenizmin devrimci potansiyeli vardı: Antik Yunanistan’dan, özellikle de Perikles Atina’sından, adil bir toplum modeli çıkarmıştı.”[35]

Helenizmin siyasal çift anlamlılığı, romantizmin olağanüstü çelişkileri arasında yer alır. Isaiah Berlin *Romantizmin Kökleri*’nde gerçek anlamda imkânsızı başararak tüm bunları iki üç sayfada toparlar. Romantizm hem gençlik dolu hem dekadan, hem egzotik hem gündelik, dinamik ama sükunetli, hayat dolu ama ölüm-sever, bireyci ve cemaatçi, somuta âşık ama tinsel müphemliklere gömülü, ilkel ve zarif, sade ve sofistike, geçmişten ilham alan fakat özgünlüğe hayran, birliğe adanmış ama farklılıktan keyif alan, sanata hem kendinde bir amaç ama hem de toplumsal dirilişin bir aracı olarak bağlı olandır.[36] Carl Schmitt de benzer açıdan bakarak, “bir enerji romantizmi vardır, bir de dekadans romantizmi; bir yaşamın dolaysız gerçekliği olarak romantizm vardır, bir de geçmişe ve geleneğe sıçrama olarak romantizm”[37] der. Romantik harekette Fransız Devrimi’nin en ateşli savunucuları da yer alır, en bağnaz karşıtları da.[38] Klasikleşmiş bir makalesinde A.O. Lovejoy nüktedan bir üslupla, romantizm hem Fransız Devrimi’nin hem de Oxford Hareketi’nin babası olsa gerektir, der.[39] Birlikten bu kadar aşka gelip de bu kadar az nasibini alan başka bir düşünce akımı yoktur. İnsan, hem Percy Bysshe Shelley’i hem de Joseph de Maistre’i –yani akıldışı toplumsal kurumların akılcı olanlara kıyasla daha geçerli ve kalıcı olduklarına inanan, eleştirel düşüncenin despotik bir devlet tarafından cebren bastırılması gerektiğini düşünen ve bilim insanlarını, demokratları, ateistleri, entelektüelleri ve Yahudileri uygarlığın düşmanları arasında gören bir düşünürün– barındıran bir kültür akımına akıl sır erdirebilir mi?

Gelgelelim, söz konusu kavrama ilişkin bir nominalizme boyun eğmeye gerek yoktur. Bir kere, bu aşikâr ayrışmalara kronolojik açıdan bakılabilir. Almanya’da yaklaşık olarak on sekizinci yüzyıl dönümünden itibaren

eskinin bir dizi radikal cumhuriyetçi *Frühromantiker'*i (Novalis, Schlegel kardeşler, Hölderlin, Schleiermacher) daha gerici tutumlar sergilemeye başlamıştır. Novalis ve Friedrich Schlegel gibi düşünürler mutlakıyet karşıtlığının, cinsel özgürlüğün ve liberal reformların ateşli birer savunucusu olarak yola çıkmış; yolculukları monarşizmin, gizemciliğin, aristokratizmin, Ortaçağcılığın ve Roma Katolik Kilisesi'nin kollarında son bulmuştur. Toplumsal düzeni kurtaracak olan şey artık sanat değil, dindir. Bazı Nazilerin alkış tutacakları Alman romantizmi, işte bu romantizm damarıdır. İngiltere'de Wordsworth, Coleridge ve Southey'nin siyasi dönekliği ya da (çoğu romantiğin tabiriyle) devrimcilik sevdasının pişmanlık verici büyüsünden sonra aklıselime geri dönüşü de adresini bulmuştur.

O halde romantizm, farklı siyasal dönemlerle beraber değişmişti. Devrimci idealizmin reel politika ışığı altında görünür olduğu andan itibaren, kolayca daha gerici bir idealizme, çağdaş hastalıklara karşı bir çare olarak feodalizmi ya da mutlakiyetçiliği sevgiyle anan bir idealizme kayması işten bile değildi. Fakat bu yüz seksen derecelik bir dönüş sayılmazdı. Örneğin *Frühromantiker*'ler Fransız Devrimi'ni göklere çıkarmaktan Oxford Hareketi'nin pek de uzağına düşmeyen bir siyasete geçiş yapmış olabilirdi;[40] fakat zaten hiçbir zaman, bırakın özbeöz bir isyankârlığı, demokrat bile olmamışlardı. Onların liberalizmi, zaman içinde soldan sağa doğru kayabilecek bir cemaatçilikle bulaşıktı. Pek çoğu, en radikal dönemlerinde dahi bir tür seçkinci yönetimi savundu. Hiç kuşkusuz, kitlelere karşı derin bir şüphe taşıyorlardı.

Romantizmin çelişkileri, tutarsızlık semptomlarından daha fazlasıdır. Eğer hareket kendine karşı bölündüyse bunun nedeni, hem orta sınıf toplumunun bir ürünü, hem de ona karşı bir tepki olmasıdır. Alacalı bireyciliği, başka şeylerin yanı sıra, girişimciliğin idealleştirilmiş bir versiyonudur; fakat aynı zamanda girişimcinin canhıraş inşa etmeye çalıştığı, erkek ve kadınların bir çarkın dişlilerine ve anahtarlarına indirgendiği anonim uygarlığa dönük bir sitemdir. Tinsel bireycilik mükafatlandırılmalı; fakat bireyciliğin daha hükmedici türü, varoluşun daha ortaklaşa bir formuyla dengelenmelidir –ister Doğa, *Geist*, sanat, kültür,

dünya tini, siyasal aşk, Ortaçağ loncaları, Antik Yunan, ütopik cemaatler, isterse de Kantçı beğeni uzlaşısı formunda.

Yaratıcı zihin konusunda da benzer bir müphemlik söz konusudur. Erkek ve kadınlar kendi kaderini tayin eden, kendilerini ve koşullarını dönüştürmeye kabil aktörler olarak görülmelidir; böylece tarih, Newton ya da Locke'ta hiç sahip olmadığı bir değer kazanır. Sorun, kibir tuzağına düşülmeden insan öznesinin mekanik materyalizmden nasıl kurtarılacağıdır. İnsanın yaratıcılığı, belirlenimcilere karşı savunulmalıdır; fakat bu esnada, tüm dünyanın ayağına serildiği bir uygarlık, kâfirce bir haddini bilmezliğe karşı korunmalıdır. Sırf onlara meydan okumak için nesneler icat etme Fichte'ci fantezisi, buna bir örnektir. Carl Schmitt'in *Siyasal Romantizm*'i, romantikleri dünyayı öznel fantezinin bir vesilesine, kadiri mutlak egonun aracına indirgedikleri için yerden yere vurur.

Fakat bu tür ikilemlerin bir çaresi vardı. Edilgenliğin bireylere sadece duyusal verilerin alıcısı ya da dış çevrenin fonksiyonu olarak bakan bir "kötü" türü vardı; yaratıcı zihnin karşı çıktığı öğreti işte buydu. Ancak edilgenliğin bilgece bir formu, insanların kendilerini çevreleyen hayatı sabırla ve saygıyla kabul ettiği bir *Gelassenheit* [itidal] hali de mevcuttu. Keats'in negatif kabiliyet dediği şey, müdahil iradenin bu şekilde askıya alınmasıydı. Etkinlik ve edilgenlik arası denge bu şekilde yakalanabilirdi. Bu dengenin bir örneği de; sanatındaki hüneri kendisinden başka bir güce bağımlılığından ileri gelen, ilham sahibi şairdi.

Başka müphemlikler de yok değildir. Akıldan ziyade duyguyu savunmak, tüccarın ve katibin soğukkanlı akılcılığına meydan okumak anlamına gelir. Fakat bu aynı zamanda göreneksel ve içgüdüsel olana titiz bir hakikat arayışından daha fazla değer vermek ve böylece toplumsal düzeni akılcı eleştiriden muaf tutmak anlamı da taşıyabilir. Romantiklerin analitik düşünceyle yıldızlarının barışmaması, hareketin ilerleyen evrelerinde kimi uğursuz sonuçlara yol açacaktır. "Işık kalbimde" der ve isyan eder Jacobi, "ve onu zihnine taşımaya çalıştığım anda yok oluyor."[41] Onu okumaya zahmet eden herkes, ne kastettiğini anlayacaktır. Duygulanımlar büyük ölçüde yerel olduğundan, akıldan duyguya dönüş, soyut evrenselciliğin yerine dikbaşlı bir cemaatçiliği koymak anlamına gelebilir. Romantiklerin duyumsal tikel kültü, çok benzer sonuçlar verebilir. Burke'ün küçük

müfrezesi, küresel bir perspektif karşısında her zaman yeğ değildir. Duygu ayaklanmanın hizmetine koşulabileceği gibi, kolaylıkla gericiliğe de el uzatabilir. Duyguların yuvası genelde ailedir ve aile nadiren yıkıcı bir güçtür.

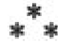
Organik olan, mekanik akıl karşısında hoş bir alternatif sunabilir. Aynı zamanda, bireylerin birbirleriyle tüm yaşamsal bağlarını kaybetmiş göründükleri bir toplumsal düzene reddiyedir de. Fakat toplumsal yaşamı bir organizmaya binaen modellemek, başın pek tabii ayak tırnaklarından daha önemli olduğu hiyerarşi düşüncesiyle kusursuz bir uyum arz eder. Aynı zamanda radikal değişime karşı aşamalı evrimden yanadır. Edmund Burke gibi bir evrimci için bir kurumun uzun süredir mevcut olması, genelde tek başına onu meşru kılmaya yeter. Uzun sürelilik bir tür meşruiyettir. Tarih kendinde muhafazakâr bir argümandır ve kimi soyut önermelerden çok daha ikna edicidir. David Hume büyük ölçüde aynı kanaattedir.

Romantizmin kendisiyle çeliştiği başka bağlamlar da vardır. Doğa, sanat ve imgelem ... hepsi toplumsal yenilenmenin değerli kaynaklarıdır. Fakat yine hepsi aynı zamanda, siyasal umutlar sönümlenmeye başladığında tarihten kaçıp kurtulunacak bir Olimpos sığınağı sunar. Wordsworth'ün yüzünü Jakobenlerden dağlara çevirmesi böyledir. Canlı bir kainat fikri, akılcıların eylemsiz maddesine meydan okur ve Doğa'ya karşı takınılan galiz araçsal tavra karşı çıkar. Fakat bir gizemlileştirme işlevi görmesi de eşit derecede mümkündür. Doğa ölü madde olmayabilir; fakat tam olarak bir özne de değildir. Her halükârda Doğa, sanat ya da insanlığa kendinde birer amaç olarak bakmak, araçsal aklın beşeri meselelerde bir yeri olduğunu unutmaya varabilir. Hiç kuşkusuz, o olmaksızın toplumsal değişim de olamaz. Bu tür bir akılsallık, romantiklerin can düşmanı faydacılığın mal stoğudur; ancak on dokuzuncu yüzyıl uzadıkça, bu öğreti kimi hayranlık verici toplumsal reformlarla sonuçlanacaktır. Dickens'ın *Zor Zamanlar*'da bu öğretiye dönük kalabalıkların gönlünü okşayan aşağılamaları, genelde küstahça ve incelikten yoksundur.

Varlık nedeni kendisi olan bir sanat, değişim değerine karşı dokunaklı bir saldırıdır; fakat dünyayı nasıl kurtaracağını anlamak kolay değildir. Radikal romantiklere göre sanat, uğruna yaşadığımız değerleri temsil eder, ancak

uğruna yaşadığımız şey sanatın kendisi değildir. Özerklik, sanat eserinin bağımsızlığı kendinden fazlasını anlatsın diye var olan, estetik olduğu kadar siyasal bir değerdir. Shelley ile Tennyson arasında bir yerlerde bu görü kaybolur. İmgelem, adım adım, siyasi bir güç olmaktan çıkar. Sanayi kapitalizmi yol aldıkça, sanat eserinin özerkliği sadece kendinden bahsetmeye başlar. Radikal romantizm, *fin-de-siècle* [on dokuzuncu yüzyıl sonu] estetizmi içinde erir. Sanatın kendisi, bir zamanlar savunduğu *promesse de bonheur*’un [mutluluk vaadi] yerine geçer.

Romantik düşüncenin ancak kısaca değinilebilecek başka çelişkileri de vardır. Evvela, sonsuzluk düşüncesi, gerçek olan hesaplanabilir olandır diyen akılcılığa meydan okuyan bir karşı koyuş simgesi olabilir. Ancak aynı zamanda sonlu olanı hor görme eğilimindedir ve bu haliyle de, ironiye bakın ki, akılcılığın dünyayı değersizleştirme şeklini yankılamaya varabilir. İkincisi, insanlığın mükemmelleşmeye doğru gittiğini düşünmek, insanın günahkârlığına iman etmiş küçük burjuva püritenlere bir tokat olabilir; fakat aynı zamanda orta sınıfın uçsuz bucaksız gücüne duyduğu inanca cuk oturur. Ve nihayet, kendi kaderini tayinin –romantikler için alabildiğine hayati önem taşıyan bir düşüncenin– siyaseten iki uçlu olduğunu da belirtelim. Kuşkusuz cumhuriyetçilik, sömürgecilik karşıtlığı ve halk demokrasisi anlamına gelebilir; fakat aynı zamanda sanayinin kaptanlarının da amentüsüdür.



Romantizm, modern çağa kalıcı bir damga vurmuştur. Sanattan cinselliğe, ekolojiden öznelliğe, modernliğin kültürel bilinçaltının önemli bölümünü şekillendirir. Charles Dickens romanları, romantizmin ortak duyarlılığı ne kadar süratli ve yaygın biçimde dönüştürdüğünün tanığıdır. Modern düşünürler önlenemez şekilde birer post-Darvinist ve farkında olmasalar da birer post-Freudyen oldukları kadar, kaçınılmaz şekilde birer post-romantiktirler. Onların kendiliğinden bir post-Fichteyen olduklarını iddia etmek daha zordur. Dahası, rahipten şaire, kutsal emanetten sembole, kutsallıktan bütünlüğe, cennetten siyasi ütopyaya, inayetten ilhama, Tanrı’dan Doğa’ya ve İlk Günah’tan adsız bir varoluş suçuna geçen romantizm, dinin geçici vekili olarak bir hayli başarı sergilemiştir.

Ancak genel itibariyle hareketin kaderi, egemen güçlerin ayağını kaydırmaktan ziyade onlara katkı koymak olmuştur. Blake'ten Lawrence'a akımın bazı sanatçıları ve düşünürleri, Raymond Williams'ın *Culture and Society 1780-1950* kitabıyla belleklere kazıdığı üzere, sanayi kapitalizmine muazzam bir reddiye sunmuştur.[42] Daha sonra ele alacağımız *Kulturkriter*ler gibi onlarınki de, büyük ölçüde radikal sağdan türeyen bir eleştiridir. Blake dikkat çekici bir istisnadır. Bir başka tabirle, bu hareket, yirminci yüzyıl başlarının en seçkin kimi edebiyat eserlerini besleyen bir dünya görüşünden doğmuştur. Fakat sanayi kapitalizminin beraberinde getirdiği manevi çöküntüye karşı sesini yükselttiyse de, bunu büyük ölçüde sermayenin haklarını kutsallaştırarak yapmıştır. Bunun kuşkusuz saygın istisnaları da vardır. *Fin-de-siècle* İngiltere'sinde William Morris bu geleneği –Frankfurt Okulu'nun sahne alışına kadar sosyalizm tarihinde rakipsiz kalan bir kültür eleştirisi üretmek üzere– bir siyasi akımın, işçi sınıfı hareketinin hizmetine koşacaktır.

Modernlik öncesi geçmişe –ilkel, arkaik, atasal, barbar ya da mitolojik olana– dönük romantik sıla, modern zamanlarda ağulu meyveler verecekti. Bu, kimi modernist akımlarca devralınan bir mirastı. Fakat modernizmin aynı zamanda maddeciliğe, para rabıtasına, mülkiyetçi bireyciliğe, Doğa yağmacılığına, popüler kültür tağşişine ve insan melekelerinin hükmedici kullanımına karşı bir baş belası olabilmesini sağlayan şey; tam da onun feodalizme, hiyerarşiye, Gelenek'e, Lancelot Andrewgillere, klasik Çin'e, antik Meksika'ya, pagan verimlilik kültlerine ya da on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin hayali organik toplumuna dönük düşkünlüğüydü. Bu bağlamda onun siyasal ikircikleri, romantik müjdecilerinden çok da farklı değildi.

Hölderlin çağından Hofmannsthal çağına doğru ilerlerken romantizm, bir ölçüde, kaftanını miras almaya çalıştığı dinin kaderini paylaştı. İnançsız on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe, romantizm kiliseler gibi giderek kuşatmaya karşı savunma konumuna çekilmeye başladı. *Frühromantiker*ler ve radikal İngiliz romantiklerinden sembolistlere, ön Raffaelloculara ve *fin-de-siècle* estetlerine geçilirken, dünyayı değiştirme dürtüsü adım adım onu inkâr dürtüsüne yenik düştü. Vaktiyle kamusal alanda silah kuşanan romantizm, zamanla özel alana çekildi. Bu, kuşkusuz, tüm süreç boyunca göz önünde

olan bir çelişkiydi. Romantik düşüncede, dünyayı hiçe sayma dürtüsüyle onu dönüştürme arzusu arasında bir gerilim baştan beri vardı. Dinde olduğu gibi...

Sanat ve din toplumun anadamarlarından eşzamanlı olarak dışarı itildiyse, birbirlerinin kollarında ölmek onlar için mantıklı bir seçenek gibi görünüyordu. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Matthew Arnold'ın, şiiri dinin hizmetine koşma arayışı buna bir örnekti. Gelgelelim gerçek şuydu ki; ikisi de süt kuzuları gibi birbirinin yardımına koşamayacak kadar çelimsizdi.

1 Romantizm ve din konulu çalışmalar için bkz. Daniel White'ın hayranlık uyandırıcı detayda kitabı *Early Romanticism and Religious Dissent* (Cambridge, 2006) ve fazla Byron-odaklı olsa da faydalı bir makale seçkisi olan Gavin Hopps ve Jane Stabler (der.), *Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens* (Aldershot, 2006).

2 Friedrich Schlegel, *'Lucinda' and the Fragments* (Minneapolis, 1971), s. 167.

3 Novalis, *Fichte Studies* (Cambridge, 2003), s. 168.

4 A.g.e., s. 167.

5 Margeret Mahoney Stoljar (der.), *Novalis's Philosophical Writings* (Albany, NY, 1997), s. 23.

6 David Constantine, *Hölderlin* (Oxford, 1988), s. 315. Ronald Peacock'ın kısa çalışması *Hölderlin* (Londra, 1938) Hölderlin'in arzuladığı yekpare *Volk*'un sonunda gerçek olabileceği spekülasyonunda bulunur. Kitabın basım tarihi, bu bağlamda, manidardır.

7 Alıntılayan Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, s. 11. Bu bakış açısıyla romantik ironi arasında bir ilişki vardır. Azada Seyhan, *Representation and its Discontents* (Berkeley ve Los Angeles, 1992), Bölüm 3, bu konuyu irdeler.

8 Philip Barnard ve Cherly Leser (der.), Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute* (New York, 1988) kitabında Giriş, s. xv.

9 Bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetics* (Oxford, 1990), Bölüm 6.

10 Asli önem taşıyan bu metne dair değerli bir inceleme için bkz. G. Molnar, *Novalis's 'Fichte Studies': The Foundations of his Aesthetic* (The Hague, 1970).

11 J.G. Fichte, *Science of Knowledge* (Cambridge, 1982), s. 93.

12 Bu meselelerin harika bir aktarımı, Andrew Bowie, *Aesthetics to Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (Manchester ve New York, 1990), Bölüm 3'te bulunabilir. Özel olarak Schlegel için bkz. Leon Chai, *Romantic Theory* (Baltimore, 2006), Bölüm 2.

13 George Eliot, *Adam Bete* (Londra, 1963), s. 154.

14 Schleiermacher eserlerinin bir kısmı için bkz. Andrew Bowie (der.) Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics, Criticism and Other Writings* (Cambridge, 1998).

15 M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, s. 119.

16 Romantik imgeleme dair bkz. James Engell, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1981).

17 Bu ayrıma, geç Ortaçağ ve erken modern dönemler arasında da rastlanabilir. Bkz. Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford, 2007).

18 Bkz. Geoffrey Hartman, *Wordsworth's Poetry* (New Haen, 1964); konuya ilişkin yayınlanmış büyük ihtimalle en incelikli çalışma.

19 Bkz. Terry Eagleton, *Trouble with Strangers* (Oxford, 2009), s. 208-11.

20 Alıntılayan Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, s. 9.

21 Pete Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Londra, 1966).

22 Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries*, s. 36.

23 Alıntılayan Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), s. 199.

24 Shaftesbury'nin antik dünyaya dair görüşleri için bkz. a.g.e., s. 146-9 & 200-6.

25 Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven ve Londra, 1981), s. 2. Ayrıca bkz. Harry Levin, *The Broken Column: A Study in Romantic Hellenism* (Cambridge, Mass., 1932). Ayrıca bkz. E.M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935).

26 Samuel Henry Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius* (Londra, 1891), s. 45-6.

27 F.W. Schelling, *The Philosophy of Art* (Minneapolis, 1989), s. 41.

28 "Pagan and Mediaeval Religious Sentiment," R.H. Super (der.), *Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism* (Ann Arbor, 1962), s. 230.

29 Konuya dair aydınlatıcı birkaç yorum için bkz. Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (Stanford, 1996).

30 Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, s. 5.

31 Alıntılayan Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* (Oxford, 1980), s. 43.

32 En kapsamlı anlatım için bkz. Frank Kermode, *The Romantic Image* (Londra ve New York, 1957). Bu eserin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Terry Eagleton, "The Politics of the Image," *Critical Quarterly* (İlkbahar, 21012).

33 Aynı zamanda hareketten imtina eden hareket söz konusu olduğunda, Eliot'ın aklında, anlaşılan, Faber and Faber'deki ofisine en yakın istasyon olan Russell Square Underground istasyonundaki asansörü kullanmak da vardı.

34 Nicholas Boyle, *Goethe: The Poet and his Age* (Oxford, 2000), cilt 2, s. 68.

35 Daid Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal* (Cambridge, 1984), s. 134. Jennifer Wallace *Shelley and Greece: Rethinking Romantic Hellenism* (Basingstoke, 1997) kitabında Yunanistan kültüne dair kavrayışlı kimi yorumlar sunar.

36 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, s. 16-18. Berlin'in uzun listesinde bu antitezler bitmek bilmez.

37 Carl Schmitt, *Political Romanticism* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1986), s. 4.

38 Burada tümüyle kullanışlılığı ve kolaylığı gözeterek, romantizmden bir hareket ya da akım olarak bahsediyorum. Romantizm, kuşkusuz, karmaşık bir dizi sanatsal ve entelektüel eğilimi kapsıyordu.

39 A.O. Lovejoy, "On the Discrimination of Romanticisms," *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948) içinde, s. 231.

40 Romantizmin Fransız Devrimi ile ilişkisini sakin sakin, tatlı tatlı bir tevazuyla anlatan bir çalışma için bkz. Howard Mumford Jones, *Revolution and Romanticism* (Cambridge, Mass., 1974).

41 Alıntılayan Berlin, *Against the Current*, s. 17.

42 Williams'ın çalışmasının, bu geleneğin siyaseten nahoş bulduğu boyutlarını dışarıda bırakması bir talihsizliktir. Özellikle Coleridge, Carlyle ve Lawrence bölümleri bu fazlasıyla seçmeci bakışın bir örneğidir. Sonuç; ne kadar parlak ve çığır açıcı olsa da, ciddi ölçüde tek yönlü bir aktarımdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜLTÜR KRİZİ



Modernliğin sahici bir ateizme ulaşmasının bunca zaman almış olması dikkat çekicidir. Ve ulaştığında bile bu hiçbir şekilde dinsel inancın çürütülmesi ya da defedilmesi sayesinde olmamıştır. Tanrı'ya inanmamak, genelde sanıldığından daha zahmetli bir iştir. Tanrı, tam selametle uğurlandı denilirken şu ya da bu kılıkta tekrar sahne almaya her daim meyillidir. Bruce Robbins'in belirttiği gibi, sekülerleşmenin tarihine "Tanrı-terimleri [yani Tanrı-vekilleri] her zaman daha fazla kuşkuya ve daha fazla sekülerleşmeye davetiye çıkarsa da, gerçek ve önemli"[1] bir süreç olarak bakmak gerekir. Robbins'e göre seküler kavramlar "öylesine çok dinsel bagaj içerirler ki," dinsel inancı kara cahil bir geçmişe emanet edip gitmek kolay değildir.

Eğer Aydınlanma dini kapı dışarı etmeyi başaramadıysa, nedenlerinden biri de bunu yapmanın kendi siyasi amaçlarına tam olarak uymamasıydı. Uysaydı bile, onun akılcılık türü, kansız cansız bir Yüce Varlık'tansa Bakire Doğum'la coşması daha muhtemelen halk kitlelerinin kalbini ve zihnini kazanmak için fazla eleştirel ve fazla beyinseldi. Bu Akıl türüne bir gündelik deneyim duygusu –tek kelimeyle, estetik– katma girişimi, dar bir zümreye hitap etmenin ötesine asla geçemezdi. Tıpkı idealistlerin ve romantiklerin mitolojiyle kitlelere ulaşma projesinin hiçbir zaman steril bir entelektüalizmden kurtulamamış olması gibi... Kitlelerin düş ve arzularının –belli bir dirençle karşılaşsa bile– topluca iktidarın himayesine alınması, ancak yirminci yüzyılda kültür endüstrisiyle birlikte mümkün oldu. Daha önceki bazı filozofların hayalini kurduğu kitle mitolojisine bir anlamda sinema, televizyon, reklam ve kitlesel basın aracılığıyla erişilebildi.

O halde, kültür düşüncesine ne oldu? Dinin kapladığı alanın mirasçısı olmaya en yakın aday kültür idiyse, bunun nedeni temel değerleri, aşkın hakikatleri, hâkim gelenekleri, törensel pratikleri, duyusal sembolizmi, tinsel içe dönüklüğü, ahlaki gelişimi, ortak kimliği ve bir toplumsal misyonu içeriyor olmasıydı. Din hem vizyon hem kurum, hem duyumsanan deneyim hem evrensel projeydi ve kültür, özgüveni zirveye ulaştığında tüm bu niteliklere sahip olma iddiasını üretti. Soru, azınlığın değerleri ile sıradan insanların yaşamı arasındaki –kimi Aydınlanma alimlerinin, idealist bilginlerin ve romantik sanatçıların çok huzursuz edici bulduğu– uçurumu kapamakta kiliselere rakip olup olamayacağıydı. Azınlık değerleri anlamında kültür ile yaşam tarzı anlamında kültür arasında bir bağ kurulabilecek miydi? Kilise, din adamları ile dindar ahaliyi tek bir kurum içinde kucaklayarak aradaki gediği kendi üslubunca kapatıyordu; ve sıradan müminler, kardinal ve teologlar eşit olmasalar da, bu durum ortak bir inancı paylaşıyor olmalarına kıyasla taliydi. Bu toplumsal düzende hiyerarşi ve cemaatçilik tam bir uyum içindeydi. Suabiyalı bir köylü, İlk Günah'ı Tübingenli bir teologla tam olarak aynı şekilde kavrayamazdı; fakat iki kavrayış arasında akrabalık vardı.

T.S. Eliot "Hristiyan Bir Toplum Fikri" ve *Kültür Üzerine Düşünceler*'de dinin seçkinler için teoloji, kitleler için mitoloji anlamına gelirken, bu ikisi arasında nasıl olup da hiçbir çatışma çıkmadığını sorgular. Burada, entelijansiyanın dile getirdiği hakikatler sıradan insanlarca kendiliğinden alışkanlık ve düşünümsel-olmayan görenek şeklinde hayata geçirildiğinden, bilinç ile bilinçdışı arası ayrım iş başındadır. Aynı değerler iki grup tarafından ortaklaşa, ancak farklı farkındalık düzeylerinde paylaşılır. Böylece tinsel hiyerarşi, sıradan kültür ile uzlaştırılabilmektedir. Sosyalist eşitlik anlayışı reddedilir, hakeza liberal bireycilik de. Benzer bir teori, Eliot'ın oyunlarında da perde arkasından görünüverir; oyunlarda hem karakterler hem izleyiciler farklı kavrayış katmanlarına bölünür. *Katedralde Cinayet*'in kahramanı trajik konumunun tümüyel bilincindeyken, *Canterbury Kadınları* –Eliot tiyatrosunun çoğu izleyicisi gibi– neler olup bittiği konusunda büyük ölçüde sadece bulanık bir fikre sahiptir. *Aile Buluşması* ve *Kokteyl*'de kafası karışık karakterler vardır; çok mühim şeylerin vuku bulduğunu anca kenarından köşesinden fark eden ve

kendilerinden daha keskin bir görü beklenemeyecek olan, balkonu ve sahne önünü doldurmuş manen vasat kadın ve erkekler gibi... İnsan türü, en azından bayağı mensupları, haddinden fazla gerçeği kaldıramaz. Kültür, öz farkındalığın hem en karmaşık ama hem de en az düşünümsel formudur. Hem Eliot hem Burke için kültür, bir tür toplumsal bilinçdışını simgeler. Hesaplanabilir olan ile teorik olanın karanlık alt yüzüdür; kendini somut inançta, izahtan vareste davranışlara kıyasla daha az sergiler.[2]

Kültür, din-sonrası bir çağın halkı ve entelijansiyayı manevi bir ortak noktada birleştiren kutsal söylemine dönüşmeyi başarabilir miydi? Dinsel inancın yaptığı gibi, hakikatlerin en esrarengizini gündelik hayatla ilişkilendirebilir miydi? Eğer bunları yapabilseydi, bir normatif düşünce olarak kültür ile betimleyici bir kategori olarak kültür tek ve aynı şey olurdu. Kültür düşüncesinin her iki anlamı –kabaca, estetik ve antropolojik anlamı– sanatın yaratıcı hamlesinin gündelik yaşama bahşedileceği bir organik toplum düşüne bulaşmıştı. Kültürün bu iki kavramsallaştırması şimdi sanayi kapitalizminin kalbinde bir kez daha birleşecek ve böylece kültür toplumsal düzen ve ahlaki davranışın garantörü olarak dinin yerini alabilecek miydi?

Yanıt, tek kelimeyle hayırdı. Tarihte hiçbir sembolik form, dinin en haşmetli hakikatleri sayısız insanın gündelik varoluşuyla bağlantılandırma yetisiyle boy ölçüşemedi. Avrupa'nın hâkim güçlerinin, dinin yok olacağı beklentisini böylesine kaygıyla karşılamaları şaşırtıcı değildir. Eğer Aydınlanma dinsel inancı defetmeyi, idealistler ve romantikler ise onu sekülerleştirmeyi başaramadıysa, kültür mefhumunun da ona vekalet etmek için fazla yüklü ve ele avuca gelmez olduğu görüldü. Kurtuluşun tek başına estetik kültürle mümkün olmadığı açıktı. Bu görev için fazlasıyla azınlığa hitap eden bir meşgaleydi. Fakat bütünsel bir yaşam formu olarak kültür düşüncesine de büyük kurtuluş umutları bağlamak da mümkün değildi. Zira bütünsel yaşam formları diye bir şey yoktur. İnsan toplumları çok boyutlu ve çelişkilerle doludur. Kültür, toplumsal ayrışmaları uzlaştırmaktan ziyade yansıtmaya meyillidir. Bu çelişkiler kültür mefhumunun kendisine sirayet etmeye başladığı –değer, dil, sembol, kan bağı, miras, kimlik ve cemaat kavramları siyasi bagajlar yüklendiği– anda, kültür çözümün bir parçası olmaktan çıkıp sorunun bir parçasına dönüşür. Artık kendini, tek taraflı

çıkarların ortak alternatifi olarak sunamaz. Bunun yerine, yapmacık bir aşkınlıktan militan bir sekterliğe doğru kayar. Aslında, postmodernizm koşullarında kültürün kaderi bu olagelmiştir.



Edmund Burke “kültür” terimine başvurmamıştı; fakat kültürün kendisinin devrime karşı güçlü bir panzehir olduğunun farkındaydı. Aslına bakılırsa, kültürel ile siyasal bir anlamda birbirinin tam zıddıdır. Ya da en azından, estetik gibi kültür de siyasal-dışı bir kılığa bürünmüş siyasettir. Kültür mefhumunun modern çağda pek çok kaynağı vardır (örneğin milliyetçilik, yerelcilik, kitlesel göçler, emperyalist antropoloji, anti-kapitalist eleştiri, dinsel inancın gerileyişi, kimlik siyaseti vb.); fakat Fransız Devrimi’ni onun başlıca atalarından saymak yanlış olmaz. Kültür nosyonu, devrim tufanına karşı tepki sonucu acil bir ihtiyaç haline gelmiştir. Burke için kültür; organik karmaşa, çok eski görenekler, yerleşiklik kazanmış duygu alışkanlıkları, kendiliğinden bağlılıklar, sarsılmaz biatlar, saygınlığını zamana karşı ayakta kalmaya borçlu kurumlar, içgüdüsel sevgi ve nefretler, geleneğin alttan alta zorlayıcı gücü, bir dilin hazinesi, atalara hürmet, ülke, doğa ve akraba sevgisi demektir.[3] Doğası gereği kültür, yavaş akan bir tür jeolojik zamanda –Kanal boyunca vuku bulan ani dönüşümlere canhıraş direnecek olan bir zamanda– ikamet eder. Bu yaklaşımda kültürel devrim düşüncesi oksimorondur. Kültürün bahşedebileceği zarafetle incelik kazanmış bir halk, serkeş tutkuları ve yaygaracı tarafgirliği ahenk ve uygarlık adına elinin tersiyle iten bir halktır. Statükoya karşı galeyana getirmek siyasalken, onu bu tür görgüsüz davranışlara karşı savunmak değildir. Kültür ılımlı, dengeli bir ses tonuyla konuşurken; siyasetin sesi yüksek ve bettir. Kadın hakları için ortalığı ateşe vermek Matthew Arnold’ın yaklaşımında kültürden sayılmazken; efendice bir ataerkillik savunusu bekleneni pekâlâ verebilir. Çok yönlülük, ilginç şekilde, tek yönlülüğe dönüşür.

Bu mirasa sadakatle, Arnold’ın en ünlü eseri *Kültür ve Anarşi* (1869) aslında Kültür veya Anarşi, *Edebiyat ve Dogma* ise aslında Edebiyat veya Dogma demeye getirir. Burada söz konusu olan anarşi, tam da on sekizinci yüzyıl hümanistlerince kültür havarileri olarak yüceltilen tüccar sınıfların

anarşisidir. Fakat Arnold'ın döneminde bireysel görgü anlamında kültür, siyaseten artık yeterince esnek değildir. Mesele, toplumun üst tabakalarını kültür insanlarıyla donatmak değil, kültürü toplumsal huzursuzluklara karşı siper etmektir. *Kültür ve Anarşi* bu yolla, Viktoryen İngiltere'de sınıf mücadelelerinin keskinleştiği bir momentte kültürün estetik versiyonu ile sosyolojik versiyonu arasında bağ kurmaya çalışır. Eserin tarihsel arka planında, işçi sınıfını siyasal olarak parlamenter demokrasiye eklemlemeyi uman İkinci Reform Yasası yer alır. Arnold'ın metninin derdi, işçileri aynı zamanda manen asimile etmektir.

Fakat metin boyunca kültürün iki anlamı sürekli birbiriyle itişerek çatışır. Kültür hem geçici hem ebedi, hem sosyal politika hem kişisel terbiye, hem mükemmelleşme süreci hem bizzat mükemmelleşmenin koşulu olur. Öncelikle pratik bir yaşam tarzı olarak değil, "içe dönük bir işlem" ya da zihnin tefekkür hali olarak anlaşılmalıdır. "Beşeri mükemmelleşmeyi bir dahili koşul içine yerleştirir."[4] Eseri alaycı parodilerin hedefi haline getiren bir dizi yatıştırıcı formülde kültür bir "hoşluk ve ışık" meselesi, "ideal kendiliğimiz," "mükemmelleşme çalışması," "aklı ve Tanrı iradesini hâkim kılma" gücü, "nesneyi gerçekte nasılsa öyle görme" ve "dünyada düşünülmüş ve söylenmiş şeylerin en iyisi" demektir. Bu yankılayıcı soyutlamaların hiçbiri –belki de yazarın kastıyla– pek de sarih bir anlama sahip olmadığından, –Arnold'ın sonraki eseri *Edebiyat ve Dogma*'daki şaşılası düzeyde tekrara dayalı üslubunun habercisi döngüsel bir hareketle– her biri diğerini desteklemek için kullanılabilir. İnsan bu mağrur anlam boşluklarına bakınca, Arnold'ın kendini filozof olmamakla suçlarken (ki bu aslında gizliden gizliye bir övgüdür) nesneyi gerçekte olduğu gibi gördüğünden şüphe etmez. Arnold'ın bir felsefesi olmayabilir, fakat kesinlikle bir ideolojisi vardır.

Bu kültür mefhumunun anlamsal boşluğu, pespaye bir düşünüş tarzının sonucu olmaktan fazlasıdır. Aksine, bu müphemliğin ardında belli bir gereklilik yatar. Kültür net olarak tanımlanamaz; çünkü onun özü, spesifik olanı aşmasında yatar. Dolayısıyla kültürün anlam boşluğu, otoritesiyle doğru orantılıdır. Bir yere sabitlenemediğinden, eleştirilemez de. Frederic Harrison, Arnold'ın argümanına dönük haylaz parodisinde bu boşluğu yakalamakta gecikmez. Arnold'da kültür "ebediyen süren hareket ve hiçbir

şeye razı gelmemek; tüm soruların birbiri ardına serilişi ve hiçbirinin yanıtlanmayışı; her şeyin sonsuz olanaklılığı; her şeyin oluş içinde oluşu, hiçbir şeyin olmayışı”[5] anlamına gelir. Auguste Comte’un tilmizi ve epeyce ilerici bir Oxford kolejinin (Wadham) üyesi Harrison için kültür her şeyden önce bir zihin durumu değil, toplumsal reform denilen daha elle tutulur bir iştir. Karakterlerinden bir diğerine büründüğünde, aynısı Arnold için de geçerlidir.

Arnold’ın yaklaşımında kültür kendi başına bir eylem meselesi değildir. Daha ziyade, sonuç alıcı eylemin filizlenebileceği kaynaktır. Schiller’in estetik durumunda olduğu gibi, kültür tüm spesifik eylemlerin ya da toplumsal çıkarların onun karşısında bir gerileme –Arnold’ın mağrur ve küçümseyici tabiriyle, “salt mekanik bir düzenek”– gibi görünmeye mahkûm olduğu, fayda gözetmez o yüce bütünlük ya da çok yönlülüktür. Böyle olunca da, tam da düzeltmeye çalıştığı durumun kendisini alttan alta değersizleştirir. Arnold eleştirilere karşı, önüne geçmek istediği tek şeyin “kaba saba ve bayağı eylem” (sıfatların klasına dikkat) olduğunda ısrar eder durur; fakat insan, onun eylemi bir duygu ve düşünce iç evreninin koşulu olmaktan ziyade, bu iç evrende halihazırda karara bağlanmış bir şeyin dışavurumundan ibaret gördüğünü düşünmekten kendini alıkoyamaz. Eylem zihnin hallerini dışavurabilir, ancak onların yapıtaşı olamaz.

Schiller’de olduğu gibi bütüne dair yansız bir bakış, şeylerin büyük dizgesinde bir kişinin davranışının göreliliği duyusuyla hareket etmek anlamına gelir. Dolayısıyla kültür, bir ironiyle yaşama formülüdür. İnsan aynı zamanda hem angaje hem de tarafsız olmalıdır. Arnold, bu özelliğini itiraf etmekten çekinmeyen bir filisten veya bir orta sınıf mensubudur; fakat aynı zamanda rüşvetçi, dar kafalı meslektaşları arasında başına buyruk biri olduğundan, dışarıdan da olsa bir parçası olduğu yaşam tarzı hakkında yargıda bulunabilmektedir. Kendi kanaatine karşı oyunbaz bir yansızlık, kültür insanı olmanın emaresidir; fakat aynı zamanda bir tür siyasettir, zira “kültür, Jakobenizmin alameti farikası olan iki şeyin ezeli düşmanıdır: azgınlık ve soyut bir sisteme bağımlılık.”[6] Kültür, siyasetin tiz sesini dengelilik çağrısıyla yumuşatır; zihni taraflı veya sekter her şeye karşı sükunetle korur. Bu, klasik bir Oxford tavrıdır. Beyinsel, dolduruşa gelmeye açık Fransızların aksine İngilizler soğukkanlılıkları ve sistematik düşünceye

yatkın olmayışlarıyla öne çıkarlar. Kendi görüşlerinin kölesi değildirler. Arnold'ın düzyazı üslubu –kibar, uzlaşmacı karakteri ve zaman zaman elinin arkasından yapmacık bir nezaketle gülümseyen yazarlığıyla– bizzat bu tür bir hararet yatıştırma girişimidir. Aynı zamanda siyasi durumun bu kendi halinde bilgeyi yumuşak başlı, nazik ve kendinden memnun yazı üslubunun ima ettiğinden daha çok telaşlandırdığı gerçeğini gizlemeye hizmet eder. Thomas Carlyle'ın hiddetli, apokaliptik üslubu, aydınlatıcı bir tezat teşkil eder.

Asil bir ruhla hiçbir şeyi fazla ciddiye almayan Arnold'ın kendine dönük gamsız ironisinin zıddı, hem orta sınıf ahlakçısının hem de avam tribünlerin nemrut fanatizmidir. Her ikisi de inatçı darkafalılığıyla, Helenik bir zihin esnekliğinden ölümüne yoksundur. Her ikisi İbranilere has bir üslupla mutlak yargılarda bulunurken; kültür adamı bakışını bütüne sabitleyerek bu tür hükümleri miyop bulur. Kültür sanayi kapitalizminin bir eleştirisi şeklini alabilir; fakat aynı zamanda ona meydan okuyan güçleri küçümser, onlara tenezzül etmez. Radikal siyaset kâr güdüsünü ya da soyluluğun imtiyazlarını feshedebilir; fakat kültür, onların rolünü insan varoluşunun bütünselliği içinde kavrar. Kısacası kültür, her şeyin yerli yerinde olduğu kanaatiyle zihni berrak, mağrur bir kaderciliktir. Bu haliyle, aynı zamanda bir teodisi biçimidir.

Arnold, tarihsel anayola ait her şeye (örneğin İngiliz kilisesine) büyük değer verirken, marjinal ya da sapkın olan şeylere (örneğin Metodizme) metelik vermez. Bu, hiç kuşkusuz, Arnold'ın Anglikanizmin Metodizmden daha çok hakikat içerdiğini düşündüğü anlamına gelmez. Ona göre ikisi de pek bir hakikat içermez. Mesele, basitçe, ana akıntıyla aynı yönde yüzmektir. Bütünlüğe eklemlenmek, âdeta kendinde bir erdemdir. Olay tümüyle şekilseldir. Bir düşünürün kendisini bir orta sınıf heretiği, barbarlık okyanusunda mahsur kalmış yapayalnız bir uygarlık simgesi olarak görmesi tuhaftır. Eğer ana akıma dahil olmak kendinde bir erdemse, tek yönlülük *ipso facto* bir kusurdur. Bir şeye bağlı olmak, kültürsüz olmak anlamına gelir. Kültür bir simetri meselesidir. Bu önyargıyla donanan Arnold, çaktırmadan bir hayli net siyasal tavırlar takınabilir. Ona kalsa şu ya da bu davaya esastan değil, tümüyle biçimsel nedenlerle karşı çıkıyordur. Onu bir görüşü reddetmeye sevk eden şey, görüşün simetriye, ölçüye, itidale ve çok

yönlülüğe saldırıyor oluşudur –Arnold'ın bu görüşü her durumda tepeden tırnağa sakıncalı bulduğu, makul düzeyde yansız okurlar için yeterince açık olduğunda bile.

Ancak kültür bu tür bir yansızlığa asla razı gelmez. Sınıf mücadeleleri, tırmanan sekülarizm, piyasa anarşisi, ahlaki bozukluk ve manevi liderliğe kabil olmayan seçkinler çağında kültürün salt bir iç terbiye olarak hiçbir geleceği yoktur. Pratik, ortak ve dönüştürücü bir hale gelmelidir. Arnold'ın hedeflediği gibi dini ikame edecekse, ruhani tepelerden düzlüklere inerek militan bir toplumsal misyon edinmelidir. "Komşularımıza dönük sevgiyi, eylem, yardım ve hayırseverlik dürtülerini, insanın hatalarını yok etme, insanın kafa karışıklığını temizleme ve insanın ıstırabını dindirme arzusunu, dünyayı bulduğumuzdan daha iyi ve daha mutlu terk etme soylu özlemini"[7] kucaklamak zorundadır. Peki ama bunun, Olimpos Dağı'ndan görülen manzara gibi, kültürün iflasını kanıtlaması nasıl önlenecek? Oxford esteti Arnold, devlet okullarının gayretkeş müfettişi Arnold ile nasıl uzlaştırılacak? Simetri ve bütünlük, kendilerini gerçekleştirmek için aradıkları öze ölümcül bir gölge nasıl düşürmeyecek? Maddi bir varoluş edinmeyi başaramadığı takdirde kültür –Arnold'ın Shelley hakkındaki sözlerini ödünç alırsak– ışık dolu bir boşlukta kanat çırpan güzel, etkisiz bir melekten fazlası olabilir mi ki.[8] Kültür ne kadar angaje bir hal alırsa, o kadar az uzlaştırıcı olur; fakat uzlaştırmaya ne kadar çabalarsa, o kadar az etkili olması muhtemeldir.

İmtiyazlıların kültürü daha geniş kesimlere nasıl yayılabilir? Bu azınlık değerleri yayılmadıkları takdirde, kuşatma altında kalmaları muhtemeldir. Ancak yayılarak korunabilirler. Fakat kitleler arasında bu değerleri yaymak, onların ölümü anlamına gelebilir. Kültürel değerleri değişime uğramadan yeni toplumsal kesimlere yaymak zordur; fakat Arnold kendi inançlarını paylaşmaya davet ettiklerinin bu inançları yeniden şekillendirebileceğini öngörmez. Kültür –eğer hayatta kalacaksa– bir zümreyle sınırlı olamaz; fakat kökten bir değişime açık da olamaz. Pratik, kolektif, ucu açık bir süreç olabilir; fakat aynı zamanda sabit bir ülkü taşır. Her tür faydaya sırt çevirir; fakat artık bazı acil toplumsal ihtiyaçların hizmetine koşulması gerekmektedir. Kültür galebe çalmazsa, siyasal anarşi çıkabilir. Dinin gücü sönümlenmekte olduğundan, orta sınıfın açgözlülüğünü ve işçi sınıfının

garezini ılımlılaştırabilecek yegâne araç kültür gibi görünür. Arnold'ın anarşi nosyonunun hem orta sınıf bireyciliğini, hem de –dönemin işçi sınıfı militanlığı filistenlerin *laissez-faire* öğretisine karşı yönelmiş olsa da– proleter devrimi kapsadığını kaydetmek gerekir. Bu, daha az değil, daha fazla toplumsal denetim talebidir.

O halde kültür, bu sevgisiz toplumsal tabakayı toplumsal bütünlük içinde massetmek zorundadır. Eğer bunu yapmazsa –Arnold'ın tabiriyle, Londra'nın doğu ucunu kendisiyle beraber geliştirmezse– kendini bir enkaz içinde bulabilir. Strateji, yüce gönüllü olmaktan ziyade öz çıkarının peşindedir. Kültürü kitlelere yaymak ahlaki bir yükümlülüktür; fakat aynı zamanda kendi çıkarına da hizmet eder –Dickens'ın *Kasvetli Ev*'inde Londra'nın doğu ucundaki hastalara bakmak, aynı zamanda ölümcül enfeksiyonların onları iyileştirenlerin banliyölerine yayılmasını engelleme aracıdır. "Kültür bilir ki," der Arnold, "azınlığın hoşluğu ve ışığı, kaba saba insan kitleleri bu hoşluk ve ışıktan etkilenene değin eksik kalmak zorundadır."[9] Aslında, onun iddiasına göre, kültür "tüm sınıfları yok etme arayışındadır" ve bu bağlamda eşitliğin asıl havarileri kültür adamlarıdır. Fakat Arnold'ın yok etme arayışında olduğu şey sınıflar değil, sınıf mücadelesidir. Ateşli pek çok liberal gibi o da mücadele ve çatışmayı mütecaviz bulur. Kültür ona göre nefretin ve uyuşmazlığın düşmanıdır. Kültürü hâkim kılma sürecine bir miktar çekişmenin dahil olabileceğinin farkında değil gibi görünmektedir.

Çatışmadan hoşlanmamasına rağmen Arnold, devlet zorunun işçi sınıfından göstericilerin üzerine salındığını görmek için can atar. Devlet "kolektif ve bütünleşik karakteri içinde millet" olduğundan, bu tür bir baskı hiçbir dar çıkar gözetmez. İşçileri siyasi görüşlerini dillendirdikleri gerekçesiyle hapse tıkmak, incelikle işlenmiş bir bütünlük adına sekter çıkarları bastırma girişimidir. Arnold'a göre "Londra kabadayılarını, gelecekte hem onların hem de hepimizin ideal kendiliği adına bastırmamız"[10] gerekir. Devlette cisimleşen bu sözüm ona ideal kendilik, "kargaşa ve düzensizliği, kalabalık şehirlerimizin caddelerinde hıncahınç kafileler tehdidini beraberinde getiren her şeyi"[11] cebren bastırmalıdır. Daha yüce benliklerimiz, tabiri caizse, daha ilkel olanları gözaltına almalıdır. Hoşluk ve ışık ile kelepçe ve pranga asla birbiriyle çelişmez. Pek çok barış

ve ahenk çağrısında olduğu gibi burada da sadece belli bazı şiddet biçimleri kınanır.

Dolayısıyla kültürün bir siyasal direniş zerresiyle karşılaştığında ne kadar katı bir hal alabildiğini görmek şaşırtıcıdır. Kültür kendi başına, düşüncenin serbest ve önyargısız hareketinden ötesi değildir; fakat yine de Arnold'ın "şeylerin kavranabilir yasası" dediği şeye ışık tutmayı başarır ve kılı kırk yaran muğlaklığına rağmen insanlara "herhangi bir hakka değil, sadece ödevlere"[12] sahip olduklarını bildirme gücünü kendinde bulur. Kültürün kaba partizan görüşleri olmasa da, bize feodal imtiyazların tutkuyla ya da bir anda değil, "aşama aşama ve nazikçe" feshedilmesi gerektiğini kabul ettirmeyi başarır. Kati bir içeriği olmamasına ve "salt mekanik düzeneği" hor görmesine rağmen, Arnold'ı Mirasçısı Olmayan Gayrimenkul Yasası'na karşı çıkmaya ikna eder.

Hükümetin güçlü olması gerektiğini savunan bir liberal olarak Arnold, laissez-faire kapitalizminin daha korporatist bir versiyonuna dönüşmekte olduğu dönemi imler. Ona göre orta sınıf ekonomisinin anarşisi, işçi sınıfının "itaat ve saygı gibi güçlü feodal alışkanlıklarını"[13] yok etmiş, orta sınıfın yıkıcı özgürlük kültü onlara da bulaşmıştır; dolayısıyla kültür olarak bilinen yeni, devlet merkezli bir ideoloji, sönümlenen bu değerleri onarmalıdır. Orta sınıflar kural tanımaz piyasa güçleriyle, tam da kendi yaşam biçimlerini meşrulaştıran tabakalaşmış siyasal düzeni istikrarsızlaştırma tehlikesi altındadır. Bu nedenle, siyasi gayeler için daha güçlü bir devlete, ahlaki gayeler içinse daha korporatist bir ideolojiye ihtiyaçları vardır. Bu iki ihtiyaç, kültür devleti fikrinde münasip şekilde eşleştirilebilir.

Daha güçlü bir devlet çağrısı, serbest zihin oyunlarının bir sınırı olduğunu itiraf etmektir. Siyasi düzenin kendisini sorgulatacak denli açık uçlu olunmamalıdır. Helenizm, bu düzeni daha cazip ve incelikli, kitleler açısından daha makbul kılmak için elzemdir; fakat bu düşünce dolambacı, aynı zamanda onun altını oyma tehlikesi taşır. Ruhun liberalizmi, siyasal ya da ekonomik liberalizme karşı bir tehdit arz etmemelidir. Zihin, ancak belli toplumsal koşullar altında serbestçe oynayabilir ve bu koşulların zarar görmemesi için hoşgörüsüz önlemlere ihtiyaç duyulabilir. Tek cümleyle ifade etmek gerekirse, hoşgörünün kökeninde şiddet ve önyargı yatar.

O halde kültür hem sorun, hem de çözümdür. Hem anarşinin çaresidir, ama hem de uç noktaya taşındığında bizzat bu eğilimin kendisini ele verir. Helenizm, İbranizmin altını oymaya varacak ölçüde çok yönlü olmamalıdır. Arnold İbranizmden, hepsi de "kabadayılık" dediği şeyin karşısına koyulabilecek olan itaati, sağduyuyu, öz disiplini ve Tanrı korkusunu anlar. Bilmenin, eylemeye öldürücü darbeyi vurmasına izin verilmemelidir. Gücü pervasızca yaymak, onu fanatikçe daraltmanın düşmanı değildir. Ya estetik kültürün ironik yansızlığı, ahlaki ve siyasal anlamda kültürle çelişki içindeyse?

Dolayısıyla Helenizm, siyasal tehlike dönemlerinde tümüyle geçerli olabilmek için süper-egosal erdemler açısından fazla güdüktür. Aslında Arnold'ın tüm imkanları birleştirme doğrultusundaki Helenik arzusu, Helenizmi İbranizm ile birleştirme arayışı şeklindeki hayli tuhaf bir stratejiyle sonuçlanır. İlki aristokrat, ikincisi ise burjuva olduğundan, ikisinin birliği bir tür toplumsal sınıflar kaynaşmasını yansıtır; ki aslında Viktoryen İngiltere'de vuku bulmakta olan budur. Üst sınıflar katılaşma, orta sınıflar yumuşama ihtiyacındadır. Dolayısıyla, gamsız bir aristokrat liderlik iç huzurunu kaybetmeksizin İbrani ihtiras ile kol kola girdiğinden, makul bir kültür ve sağduyu çiftleşmesi uygundur. Bu esnada sanayinin ağırbaşlı kaptanları, dinamizmlerine halel gelmeksizin, Homeros ve Goethe'ye maruz bırakılmalıdır. Arnold'ın siyasi düşüncelerinde çoğu zaman görüldüğü gibi, çözüm tümüyle beyinseldir.

Kültür ve Anarşi'nin yayınlanmasından sadece birkaç yıl sonra, isyankâr işçi sınıfını dert edinen bir başka eser boy gösterir. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* (1872) kitabı, Diyonizyak ve Apollonik hakkındaki tefekkürüyle, Arnold'ınkine benzer bir siyasi risale gibi görünmez. Fakat eğer Nietzsche mitin ve trajik bilgeliğin yeniden doğuşu için feryat ediyorsa, bunun hiç de tali olmayan nedenlerinden biri, toplumdaki "köle sınıfın" can sıkıcı kıpırdanmaları olarak gördüğü, aşağılayarak "Aleksanderyen" ya da bilimsel-rasyonalist kültür olarak adlandırdığı şeyin meyvesidir. Nietzsche'ye göre "kendi varoluşlarına bir adaletsizlik olarak bakmayı öğrenmiş ve artık sadece kendilerinin değil, tüm nesillerin intikamını almaya hazırlanan barbar köleler sınıfından daha korkunç hiçbir şey yoktur."[14] Bu satırlarda beliren şeyin "teorik kültürün rahminde uyuyan

bir felaket"ten[15] aşağı kalır yanı yoktur. Eli kulağındaki bu fırtınalar karşısında, kim "soluk ve tükenmiş" dinlerimize gönül rahatlığıyla başvurmaya cüret edebilir? Asıl ihtiyaç, kitlelerin aklını çelen ilerleme ve iyimserliğin seküler ruhuna rahmet okutacak mitin yeniden doğuşudur. Nietzsche trajik bakışın tazelenmesi çağrısında bulunuyorsa, bunun estetik gerekçelerden çok daha acil nedenleri vardır.



Arnold *Edebiyat ve Dogma*'da tüm iddialarını dinsel kavramlarla yeniden ifade eder. Kitaba, takdire şayan bir açık sözlülükle, çağın en büyük siyasi sorununun "düşkün kitleler" olduğunu ilan ederek başlar. Bu kitabın eşlikçisi bir diğer eseri *Tanrı ve İncil*'de "sıradan insanların pek çoğu eski, geleneksel, müesses ve tekin ne varsa hepsine düşman, artık sınıfların baş aktör olduğu yeni bir aşamadan ve temiz bir sayfadan yana bir devrimci deizmi benimsedi"[16] der. Dini itibarsızlaştıran şey, tek kelimeyle, emek hareketidir. *Edebiyat ve Dogma*'da "Zanaatkâr sınıfın en başarılı, enerjik ve hünerli mensuplarının çoğu, artık kendini İncil'i bütünüyle reddederken ve İncil'in yerle bir edilmiş bir batıl inanış olduğunu söyleyen rehberleri takip ederken bulur"[17] der. Kendisinin de İncil hakkında aynı görüşte olduğunu belirtmeyi ihmal eder.

Burada söz konusu olan şey, aslında Aydınlanma'nın çifte hakikat öğretisinin bir versiyonudur. Voltaire ya da Arnold gibi uygar soyluların İsa'nın ilahiliği hakkında şüphe duymasından zarar gelmez; fakat sıra sendika militanlarına geldiğinde durum değişir. "Her zaman insanların din hakkındaki yanılsamalarına saldırmak gerekmez," diye uyarır Arnold, "çünkü, adı üstünde, bunlar yanılsamadır."[18] Çoğu *Aufklärer* buna canıgönülden katılacaktır. Eğer işçileri özel mülkiyete el atmaktan alıkoyacaksa, ufacık bir yanılsamadan zarar gelmez. Fakat Aydınlanma'dan sonra değişen şey, din hakkındaki şüphenin artık kitlelere yayılmış olması ve hiçbir zaman sosyalizmin çok uzağına düşmemesidir. Voltaire'den farklı olarak Arnold'ın durumunda en huzur bozucu şey, halkın batıl inanışları değil şüpheciliğidir. İlerici kâfirler artık orta sınıf filozoflar değil, emekçiler safında yerini almıştır. Vaktiyle Aydınlanma akılcılığı halk dininden çok uzakken; artık din, giderek bilinmezciliğe savrulan kitlelerin uzağına

düşmüştür. Bu durumu düzeltme arayışındaki Arnold kendini Geniş Kilise'nin atalarının takipçisi olarak görür.[19] Geniş Kilise'ye –ya da herhangi bir kiliseye– inanmıyor oluşu, onun gözünde bu dünyevi gayeye ulaşma önünde en ufak bir engel teşkil etmez.

Sorunun çözümü, halkı henüz taze olan şüpheciliğinden kopararak yeniden şekillendirmek değil, İncil'i yeniden inşa etmektir. Mevcut haliyle Hristiyanlıktan iş çıkmaz, fakat onsuz da yapılamaz. Arnold'a göre eğer İncil "halka ulaşacaksa", burada kültürün hayati önemi vardır. Bundan kastı; ortodoks din toplumun alt tabakalarını etkilemeyi başaramıyorsa, bu görevi onun yerine gereğince şiirselleştirilmiş bir Hristiyanlığın üstlenebilme ihtimalidir.[20] Kitleler "İncil'in dilinin kalıplaşmış, katı ve bilimsel değil, akıcı, değişken ve edebî olduğunu"[21] –yani bir ahlaki mutlakçılık ya da metafizik öğretiden ziyade, bir şiir ve kültür söylemi olduğunu– takdir eder hale gelmelidir. Arnold gibi edebiyat eleştirmenleri böylece kendilerini yeni bir yaşamsal işlevle donatılmış bulur. Mutlak hakikat olarak bakıldığında akılcı bir çağda inandırıcılığını kaybedebilecek ve inkârı siyasi otoritenin temellerini sarsabilecek olan şeyin sembolik doğasında ısrar etmek, esnek ve dogmadan uzak ruhlarıyla aydınlara düşer.

Arnold'a göre ihtiyaç, dini "yeni bir kalıba dökmek"tir; doğaüstücülüğünden ve mitolojiden arındırılmış bir Kutsal Metin, bu sayede sıradan insanlardan bağlılık talep edebilir ve onlar üzerinde sınırlayıcı bir ahlaki etki yaratmaya devam edebilir. Aslına bakılırsa, ele aldığımız düşünce tarihinin büyük bölümünün amacı da bir anlamda budur. Aydınlanma'nın teizmi ya da bilinemezciliğinden romantiklerin mitolojikleştirme ve Viktoryenlerin mitolojiden arındırma girişimlerine kadar, sıradan insanların inanç sahibi olması gerektiği kaygısı baskındı –bu ister siyasi temkinlilik adına barbarca batıl inanışlara terk edilmeleri, daha akılcı bir dinle tanıştırılmaları, seküler mitolojilere tabi kılınmaları, sözde bir kültür devletine eklemlenmeleri ya da isterse Arnold'daki gibi kitlesel tüketime daha uygun kılmak üzere şiirselleştirilen soylulaştırılmış bir Hristiyanlık formuna emanet edilmeleri anlamında olsun.

O halde kültür dinin, din ise siyasetin hizmetindedir. Ya da Arnold'ın tabiriyle "Eğer ahlaki davranış, mevcut durumda, sıkı sıkıya İncil'e ve onun doğru yorumuna bağlıysa, kültürün önemini anlatmakta kelimeler kifayetsiz

kalır.”[22] Kültürün ödevi, dini bir ideolojik otorite haline getirmek için ahlaki özünü dogmatik kabuğundan soyup çıkarmaktır. Dinin inandırıcılıktan uzak içeriğini temkinli bir şekilde boşaltırken; gizemli hâlesini, dokunaklı retoriğini ve ahlaki tonunu korumak gerekir. Dogma, Arnold’a göre “çoğu insanın pek istidadının olmadığı” akıl yürütme melekesini içerir. Halktan dinsel meseleler hakkında akılcı tartışmalara girmesi beklenemez;[23] fakat halk bir hürmet ve itaat dürtüsü hisseder, ki asıl önemlisi budur. Arnold, metafizik yöntemin “halkı fethetme gücünden yoksun oluşu”ndan[24] dem vurur. Din eğer metafiziği kaybetmezse, kitleleri kaybetmesi muhtemeldir.

Arnold’ın hayalindeki İsa, bir Oxbridge Yemek Masası’nda pek tuhaf kaçmaz. İsa’nın “kavgacı olmayan, tatlı dilli ve içe dönük çalışma üslubu,”[25] kültürü simgeleyen “ılımlılığı ve yumuşak başlı makullüğü” örnekler. Belirtmek gerekir ki bu sözler, dünyaya barış değil kılıç getirmek için geldiğini ilan eden, aileleri parçalamak ve yeryüzüne ateş salmaktan bahseden, dolandırıcılar ve fahişeler eşliğinde döneminin dinsel otoritelerine kafa tutan, tüccarları ve sarrafları Tapınak’tan kapı dışarı eden, aşırı dindar Ferisilere dünyanın en korkunç lanetlerini okuyan ve yoldaşlarını eğer sözüne sadık kalırlarsa onların da devlet tarafından katledileceği konusunda uyaran bir Yahudi peygamberi için söylenmektedir. Asıl sarsıcı olan, bize hiç tanımadığımız insanlar uğruna canımızı feda etmemizi salık veren bir metnin kekre mantıksızlığıdır, bir hoşluk ya da ışık yayması değil. Kierkegaard gibi bir teologun da farkında olduğu gibi, onun taleplerinin şok edici aşırılığında ılımlı ya da orta yolcu hiçbir şey yoktur. Dahası, Hristiyanlık, işkence görmüş bir bedenin etrafında dönen bu inanç, mantıksız olduğu kadar bir anlamda anti-estetiktir de. Tüm düşünsel esneklik iddialarına rağmen Arnold, kitleler için dinin anlamının siyasi istikrar ihtiyacında değil, Yahudi kutsal kitabının Yehova’yı yoksul ve güçsüzlerin savunucusu, dinsel kültü hiçe sayan bir ilah-olmayan olarak sunmasında, fetişizme ve putperestliğe karşı çıkmasında, bir unvanı ve imajı reddetmesinde ve halkını kölelikten azat etmesinde yatıyor olabileceğini göremez.

Arnold’ın Eski Ahit dinini Müjde’nin manevi içe dönüklüğünün aksine biçimci bir meşgale, bir yasa meselesi ve törensel gözetim olarak görmesi,

bir Hristiyan anti-semitizmi klişesidir. Arnold'a göre Yeni Ahit dini "temelde kişisel bir olay"dır –Aziz Pavlus'un duysa şaşkına döneceği bir modern dönem liberal klişesi.[26] Hiç kuşkusuz, Engizisyon kurbanları bunu duysalar çok sevinirlerdi. Yahudi Ahit'i gibi Hristiyan kutsal metinleri de tüm bir halkın kaderiyle ilgilidir. Bunlar herhangi bir bağımsız bireysel özne mefhumundan uzaktırlar. Buna rağmen iki metni yan yana getirince kültür ile ahlaki davranış, varoluş ile eyleyiş, Helenizm ile İbranizm arasında yeni ve bir başka makul dengeye ulaşılabilir. Eski Ahit ahlaki davranışla ilgilenirken, Hristiyan muadili bize "davranışın kaynağı olan duygulara ve temayüllere dikkat etmemizi"[27] salık verir. Bu iddianın tek sorunu, bariz şekilde yanlış olmasıdır; tıpkı İsa'nın "yeni bir dinsel ülkü" geliştirdiği iddiasının –Arnold'ın zannettiğinin aksine– doğru olmaması gibi. İsa bir Yahudi'dir, Hristiyan değil.

Yani dinin, içine biraz aşkınlık katılmış bir ahlak tarzı ya da "duyguyla yükseltilmiş, aydınlatılmış, yakılmış bir etik"[28] olarak yeniden inşa edilmesi gerekir. Arnold'a göre İncil, dünyanın en önemli metnidir; fakat görünüşe göre ancak tümüyle sterilize edildiği takdirde. Kurtuluştan açları doyurmayı ve hastaları ziyaret etmeyi anlayan bir metin, bu bağlamda, bir duygu meselesine indirgenir. Şüphesiz herhangi bir duyguya değil... Arnold *Tanrı ve İncil'*de bize dinsel duyguların "sevgi, saygı, şükran, umut, merhamet ve huşu"[29] olduğunu söyler –siyasi açıdan pek de masum olmayan duygular... Hristiyan erdemlerinin temelde bir "içe bakış, ılımlılık ve öz feragat" meselesi olduğuna inanır. Bu erdemlerin, halk tepkisiyle karşı karşıya kalan bir yönetici sınıfa hitap ettiğini anlamak zor değildir. İncil, barındırdığı edebî biçimlerin istisnai düzeyde yetkin olduğuna inanılan bir üslup meselesine indirgenir. Bundan dolayı, der Arnold, "Hepimiz dürüst yaşamak istiyoruz, ama beceremiyoruz" cümlesi ahlaki iken, "Yoksulların kalbi kutsanmıştır, çünkü Tanrı'yı görecekler" cümlesi dinseldir. Din temelde bir yankılama meselesidir. Din bir üslup, bir metafor, ahlaken yüceltici bir duygu ve bir retorik etki meselesi olduğundan; edebiyat eleştirmenini, filozofu ve teologu din çalışmaları alanından kapı dışarı etmelidir.

Şunu bilelim ki Arnold –kendisi Tanrı'ya hiç inanmasa da– diğerkâm bir ruhla başkalarının inanması gerektiğini hararetle savunur. Ancak bu onları –

söz konusu olan şayet Arnold'ın ilahı ise– pek de çetin bir görevle karşı karşıya bırakmamış olsa gerektir; zira bu ilah, onun kültür nosyonu gibi, içi boş bir aşkınlıktan ötesi değildir. "Doğruluğun kaynağı, bizler değil, [Tanrı denilen] güçtür" ya da Tanrı "her şeyin kendi varoluş yasasını ifa etmesine vesile olan eğilim cereyanı"dır.[30] Bu Tanrı, Yahudilere tütsü kokularınız burnumun direğini kırıyor diyen Yehova'dan çok farklıdır. Arnold'ın Tanrı nosyonu, tıpkı kültür nosyonu gibi, Tanrı'nın bir dublorüdür. Dinsel inancın, akıldan ziyade deneyim meselesi olduğunda ısrar eder; fakat onun yavan formülasyonları, en skolastik dogma kadar soyuttur. Marx, Arnold Ruge'a bir mektubunda dinin "içeriksiz" olduğunu söylerken, kaba bir Marksist olma suçu işler. Fakat Matthew Arnold'ın din hakkındaki düşüncesini betimlemeye sıra geldiğinde, bu yorum tümüyle doğrudur.

Tanrı'yı Arnold gibi telaşla "biz olmayan" şeklinde yeniden tanımlamak, öz çıkarın gemi azıya aldığı bir toplumda belli belirsiz bir ötekilik duygusunu restore etme arayışıdır. Erkekler ve kadınlar gözlerini kendi incir çekirdeğini doldurmayacak meselelerinin ötesine, bir bütün olarak topluma çevirmediği sürece, toplumsal düzenin istikrarı açıkça tehlike altındadır. Ömrünün ilerleyen yıllarında George Eliot, yakın müttefiki olduğu pozitivistlerle aynı hakikati vaaz eder. Comteçulardan yeni Hegelcilere, diğerkâmlık fazlasıyla rağbet görür. Tüm yurttaşlar, kendi bencil güdülerini ortak iyi sunağına kurban ederek şehit düşmelidir. Bayan Humphry Ward'ın *Robert Elsmere* (1888) romanında söylediği gibi, toplumun yeni bir toplumsal bağa ihtiyacı vardır ve bunu da diğerkâmlığa yönelen bir kültür fikrinde bulacaktır. Bu şekilde "zenginler kendini yoksullara adar ve yoksullar zenginlere sabır gösterir."[31] Bu gayet hakkaniyetli bir alışveriş gibi görünür. Liberal kapitalizm doktriner bir bireyciliğin ötesinde, potansiyel fitneci işçi sınıfının toplumla daha derin bir entegrasyonunu içeren daha kaynaşmış bir sisteme doğru evrilmektedir. Bu evrimin izlerini, Dickens'ın ilk ve son romanları arasındaki mesafede gözlemlemek mümkündür. Fakat bu yükselen korporatizm henüz tam bir ideolojik ifadeye kavuşmamıştır ve Arnold'ın eseri aynı zamanda bu ödevi gerçekleştirmeye dönük bir girişimdir.

Siyasal kriz derinleştikçe, Arnold için ahlaki davranış kültüre nazaran öncelik kazanır, İbranizm Helenizme galebe çalar. Antik İsrail –"siyasetten,

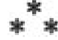
bilimden, albeniden yoksun bu küçük, başarısız, sevimsiz halk”[32] – *Edebiyat ve Dogma*’nın yazarında terbiyeli bir nefret ürpertisi uyandırır. O, kulübünüzde öğle yemeğine davet edeceğiniz türden bir millet değildir. Fakat onun kültür kıtlığı, doğru bir ahlaki davranış paradigması sunmasından daha az önemlidir. Arnold *Tanrı ve İncil*’de modern liberalizmin (bununla insan hakları öğretisini kasteder) eski dinsel inanışların ikamesi olmadığı doğrultusundaki, giderek güçlenen bir duygudan bahseder. Liberalizm siyasi kargaşayı alt etmek için yeterince enerjik olmayan bir akidedir ve daha mutlakçı birtakım inanç türleriyle desteklenmesi gerekir. Bu bağlamda, “devrimci formüllerin çoraklığı ve yetersizliği” Kutsal Metin’in etkileyici ahlaki şiiriyle karşı karşıya koyulabilir. “Tüm insanlar doğuştan özgür ve eşittir” ilkesinin, “Tanrı korkusu, bilgeliğin başlangıcıdır” öğretisi kadar hürmet görmesi pek muhtemel değildir[33] –Arnold Tanrı’ya inanmasa ve ondan zerre korkmasa bile. Kültür ve din hakkındaki yazılarının niyetinden bağımsız entelektüel takiyeciliği ve buradaki ideolojik oyunu kör gözüm parmağına ele vermesi, bu yazıların en ilginç özelliğidir.

Arnold’da Makyavelvari bir şeyler vardır. Makyavel de, kendisinin tümüyle kayıtsız olduğu dine karşı saygı duyulması konusunda uyarmıştır. Bu tür kimi kültler, ona göre, uygar düzenin idamesinde hayati önem taşır – sözüm ona methettiği o ödlek erdemlere dönük ön-Nietzscheci bir tiksinti beslese de. “Din,” der Quentin Skinner, Makyavel’den aktararak “sıradan insanlara, onları tüm diğer nimetlere karşı cemaatin tanrısını yeğlemeye sevk edecek şekilde ilham vermek –ve gerektiğinde dehşete düşürmek– için kullanılabilir.”[34] Bu, en az Antik Roma kadar eski bir siyasi stratejidir.

İroniye bakın ki, Arnold’ı öfkelendiren şey, kendisinin artık inanmadığı bir Tanrı’ya başkalarının şüpheyle yaklaşmasıdır. Oldukça yüz kızartıcı bir kötü inanç tavrıyla, dönemin gerçek bir mitoloji yıkıcısı olan ve liberal-akılcı Kutsal Kitap yorumu nedeniyle dinsel ortodoksi gardiyanlarıyla başı belaya giren Piskopos John William Colenso’yu desteklemeyi reddetmiştir. Arnold’ın kendisi de İncil konusunda Colenso ile büyük ölçüde aynı görüşü paylaşıyor olmasına rağmen, eserinin yol açabileceği ideoloji hasarlar nedeniyle piskoposu paylamaktan geri kalmamıştır. “İnsan ırkının büyük çoğunluğu, topraklarında bilginin canlı kökler salabilmesinden önce,

kalpleri ve hayal güçleri vasıtasıyla yumuşatılmalı ve insanileştirilmelidir ... ancak [düşünceler] onlara bu şekilde ulaşırsa, amellerini sarsmadan kendilerini ona uyarlayabilirler"[35] der. Arnold âdeta, pek çok Aydınlanma filozofunun yok saydığı ve Schiller'in hatırlattığı bir derse kulak vermektedir. Sorun şu ki, soyut aklın halka ilham kaynağı olamayacağı ısrarı, cesur bir liberal dostunu duyarsızca kaderine terk etmeye varır.

Lionel Trilling'in gözlemine göre Arnold şu kanaatteydi: "Bu eser, Colenso'nun aklındaki fabrika işçilerini ahlaken yükseltemezdi –yani ruhlarını terbiye edemez, ahlaki duyularını geliştiremez, dinsel inançlarını güçlendiremezdi."[36] Bu bağlamda, tarafsız araştırmaya inanan, nesneyi gerçekte olduğu gibi görmek için çabalayan bir düşünür, ilkelerine aykırı bir şekilde, aklın argümanlarını ideolojinin davasına kurban ediyordu. Halka, şüphe, otoriteyi yıkan bir zihin durumu bulaştırılmamalıydı. Arnold bu dava uğruna Colenso'yu susturmaya hazır olduğu kadar, aynı hararetle kendini sansürlemeye de hazırdı. *Empedokles Etna'da* adlı nazım tiyatro oyununun şiir derlemesine eklenmesini, eserin okuru ahlaken yükseltmekten ziyade içini kararttığı gerekçesiyle reddetti.[37] Kasvet, ideolojik açıdan felç ediciydi. Eleştirmenlerin öfkeli feryadıyla karşılaşan Thomas Hardy'nin de bu hakikati keşfetmesi uzun sürmeyecekti. Sanatın gayesi, sizleri neşelendirmektir.



Kültür, Tanrı'ya vekalet etme işlevini yeterince göremeyecekse, yerine insanlığı denemek her zaman mümkündür. Ludwig Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesinin Temelleri* metnine göre modern çağın görevi, Tanrı'yı tahtından indirip yerine İnsan'ı oturtarak, teolojiyi antropolojiye dönüştürmektir. Arnold'da olduğu gibi burada da mesele dinsel duyguları yok etmek değil, yeniden inşa etmektir. Kendimize tapınmak gibi daha tatminkâr bir göreve bağlanabilecekken, görünmez bir Tanrı'ya tapınmak zaman kaybıdır. Friedrich Schlegel "Tanrı'ya dönüşmek, insan olmak, kendini yetiştirmek, hepsi aynı anlama gelir"[38] der. Özellikle tabiatın yağmalanması söz konusu olduğunda hümanizmin kibrine karşı gayet uyanık olan Marx bile, "din, insanın kendi etrafında dönmedikçe onun etrafında döndüğü hayali bir güneşten ibarettir"[39] gözleminde bulunur. Son ibare, Feuerbach'ın İnsanlık

Dini'nin kolektif narsizmini yansıtır.[40] Herbert Spencer, George Eliot ve G.H. Lawrence gibi on dokuzuncu yüzyıl akılcıları da huşu, hürmet ve minnet duygularımızı ilahilikten insanlığa doğru yöneltme konusunda benzer bir telaş içindedir. Bu düşünürler için bilim, dipsiz bir gizem hissi uyandıran, dine benzer bir arayıştır. Dinsel inancı sabote eden şey, bu anlamda, aynı zamanda onu pekiştirebilir –ya da en azından ikna edici bir alternatif sunabilir.

İnsan'ı ilahlaştırmak, insan kendinden makul düzeyde memnunsa daha kolaydır. İnsanlık Dini, Avrupa burjuvazisinin kabullenilebilir düzeyde bir kendini beğenmişlik takınması için haklı nedenler varmış gibi göründüğü kaygısız yıllarına aittir. Aslında bu din, orta sınıfların saçmalık derecesinde şişirilmiş öz imgelerine tanıklık eder. Feuerbach'ın gözünde insan, sonsuz bir güçle ve tam bir günahsızlıkla damgalıdır. Onun sonsuzluğu, sınır tanımaz. Charles Taylor'ın işaret ettiği gibi, "modern hümanizm, ölüme yer tanımayan bir büyüme nosyonu geliştirme eğilimindedir."[41] İşkence görmüş bir bedenin etrafında dönen Hristiyanlıksa, aksine, ölümle yüzleşmeyen hiçbir büyümenin mümkün olmadığı inancıyla, onu merceğinin odağına yerleştirir.

Vaktiyle mutlak monark olan Tanrı'nın tacını, Feuerbachcılar için artık onun yerine İnsan takar. Teolojik bir dille ifade edersek bu, ilahi otoritenin doğasını yanlış anlamaktır. Teolojik ortodoksiye göre Tanrı'nın egemenliği, müşfik de olsa despotça bir egemenlik değildir; dünyanın kendisi gibi olmasına izin veren bir güçtür. Dolayısıyla insan egemenliğinin prototipi değil, eleştirisidir. Tanrı'nın dünyaya aşkın olduğunu iddia etmek, onun dünyaya ihtiyacı olmadığını ve dolayısıyla ona dönük hiçbir nevrotik sahiplenicilik göstermediğini söylemektir. Dünya, onun gibi kendi başına duran, kendi varlığını bağımsız şekilde sürdüren bir şey olması anlamında Tanrı'nındır. Bilimin mümkün olmasını sağlayan şeylerden biri de budur. Yaratıcılık sahipliğin zıttı, ilahi kudret tahakkümün antitezidir. Fakat İnsanlık ideologlarını oyalayan sorular bunlar değildir. Her zaman olduğu gibi, muhalefetin gerçek halindense bir karikatürüyle dövüşmek daha kolay gelir.

İnsanlık Dini gün ışığını ilk kez azizleri, şehitleri ve bayram günleriyle, Akıl Festivali ve Anayurt tapınmasıyla Fransız Devrimi'nin eşiğinde gördü.

Tanrı'ya tapınmayı ilga eden 1793 tarihli bir fermanı, ertesi yıl Yüce Varlık'a tapınmayı onaylayan bir başka ferman izledi. Ateizmin hükümranlığı kısa sürdü. İkinci ferman, insanların bu ulu varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiğini ilan ediyordu.

Bu bağlamda, Auguste Comte'un pozitivist İnsanlık Dini'ni büyük ölçüde Jakoben akılcılığına bir yanıt olarak kurgulaması ironikti. Saint-Simon'ın sapkın müridi Comte, dini öğretiden ziyade duygu, doğaüstücülükten ziyade toplumsal ahenk meselesi olarak görüyordu. Her iki açıdan da Matthew Arnold'ın Fransız kuzeniydi –onun daha akılcı ve inatla sistematize edici bir versiyonu olsa da. Onun kilisesi tüm toplumu kucaklayacak, halkın ahlaki gönencini seküler bir ruhban sınıfının ellerine emanet edecekti. Müdahaleci bir devlet, hâlâ büyük ölçüde özel mülkiyet elinde olan ekonomiye hükmedecekti. En tartışmaya açık kurumlardan bankalar, Ortaçağ lonca ve birliklerinin işlevini üstlenecekti. Kitleler, Hristiyanlıktan faydalanan ama ötesine göz diken yeni bir kardeşlik dinine bağlanacaktı. Sanatçılar, kitlelere yeni bilimsel bakışla uyumlu hareket etme ilhamı vererek, toplumsal yeniden yapılanmaya hizmet edecekti.

Son nokta, özel bir önem arz eder. Saint-Simon taraftarlarına göre bilimsel akılcılığın Comte üzerindeki etkisi, onun kamuoyunu şekillendirmesini engelleyecek kadar derindi. "Sanatçılar, bilimin buz gibi soğuk ispatlarından nasıl heyecan duyabilirler ki?"[42] diyerek alay ediyorlardı. Şeylerin pozitivist şemasında, "bilim insanları sanatçılara, kitlelere kabul ettirilmek üzere soğuk ve uyduruk bir toplumsal gelecek planı iletiyor"lardı.[43] Oysa ki onlara göre bilimsel aklı duyusal kavramlara tercüme etmek imkânsızdı. Bu noktada, Schiller'in ve romantik mitoloji yanlılarının mirası yanlış bir varsayıma dayanıyordu. Teoriden ideolojiye bu tür bir geçiş yoktu. Saint-Simon'ın Comte'a karşı savunduğu üzere, sosyal bilim ancak dinsel bir bakış temeline dayandığı takdirde halkın duygularında kendine bir yer bulabilirdi.

Saint-Simonculuk özünde modern akılcılık ile Katolik-restorasyoncu Fransız gericiliğinin bir bileşimiydi.[44] "Düzen", "din", "birlik" ve "adanma" sözcükleri, diyordu Saint-Simoncular, "'düzensizlik', 'ateizm', 'bireycilik' ve 'egoizm' dizisine [yani karşıtlarına] tekabül eden bir hipotezler dizisi"ydi.[45] Bu, aynı zamanda kendi dünyevi tapınaklarını

kuran, rahipleri ve ayinleri tayin eden ve günde üç kez belirsiz bir muhataba ibadet eden pozitivistlerin de amentüsüydü. Kurucuları Comte, İnsanlığın Ulu Rahibi, insan türünün gerçek Papa'sı olarak atandı. Yeni, anarşik bir sanayi düzeni eski dinsel inanışı söküp atmış, fakat yerine hiçbir şey koymamıştı ve eğer bu boşluğu sosyalizm doldurmayacaksa, onun yerine İnsanlık Dini doldurmalıydı. Din vaktiyle statükoyu meşrulaştırmaya hizmet ettiyse; din-sonrası din de sopayı eline almaya hazırdı. Katolikliğin sembolik formları, Arnoldvari bir tarzla doğaüstü içeriğinden arındırılıp kullanılacaktı. Bu, bir eleştirmenin tabiriyle, bir tür Hristiyan olmayan Katoliklik'ti –Roma Katolik Kilisesi tarihinde alışılmadık olmayan bir olgu.

Arnold gibi Comte da ortodoks dini köhne buluyordu; fakat onu itibarsızlaştırmaya yardım eden aydınlanmış İnsan Hakları söylevleri, yeni bir toplumsal düzen inşa etmek için fazla eleştirel ve olumsuz bir zemindi. Daha önce gördüğümüz üzere, kendine has bir "organik" ideoloji doğurmaktan ve piyasa mantığını duygulara tercüme etmekten aciz endüstriyel kapitalist sistem, dışarıdan bir organ nakliyle desteklenmek zorundaydı. Andrew Wernick'in dediği gibi, Comte "ruhun kurtarıcılığı bölünmüş ve parçalanmış bir toplumun öğeleri birleştirilecekse, sadece başın değil kalbin de kazanılması gerektiğini gördü."[46] Ruhbancılık ile bilimsel akılcılığın tuhaf bir senteziyle, kapıdan kovulan metafizik bambaşka bir kılıkla bacadan tekrar içeri alındı.

Dini temelde toplumsal varoluşun sembolik çimentosu olarak gören bir diğer isim, Emile Durkheim'dır. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'ne göre din, insan varoluşunun –bireyci bir kültürde acilen onarılması gereken– toplumsal boyutunu temsil eder. Kendisinden önceki Comte ve Arnold gibi Durkheim da tarihin, giderek miadını dolduran bir düzenden henüz doğacak gücü olmayan bir dünyaya geçiş sürecinde olduğunu düşünür. Dinsel inancın zayıflaması, beraberinde aşkınlığın yitirilişini getirir; fakat "birey toplumun bir parçası olduğundan, düşünür ve eylerken doğal olarak kendini aşar."[47] Dolayısıyla toplum, Jacques Lacan'ın Öteki'sine benzer bir yoldan, ilahiliğin bıraktığı boşluğu doldurabilir ve ötekiliğin sekülerleşmiş formunu simgeleyebilir. Toplumsal dayanışmanın kutsal ayinlerinin anahtarını elinde tutan kişi, artık rahip, şair ya da filozof değil sosyologdur. Sosyolog,

Schelling ve arkadaşlarının aksine, aklı mitolojik kavramlara tercüme etmek yerine miti akılcı söylemle ikame etmelidir.

Dine toplumsal uyumun kaynağı olarak bakmak, Hristiyan Kutsal Metni'nden sınırlı bir destek alır. İsa'nın bu metinde sunulan öğretisi uzlaştırıcı olmaktan ziyade, büyük ölçüde yıkıcıdır. O, misyonu adına, işi babayı oğuldan koparmaya kadar vardırır. Etnik, toplumsal ya da ailevi bağlar adalet talepleri karşısında ikinci plandadır. İnanç dayanışması, yönetenlerin öncelikleri karşısında eğreti durur. Bu cemaate dâhil olmak, otoritelerce öldürülmek üzere hedef tahtasına yerleşmektir. Mevcut tüm kurumlar tükenmiş, mecalini kaybetmiş ve şimdiden ayak sesleri duyulan bir adalet ve yoldaşlık istikbalinin hükmüne tabi olmuştur. İsa'nın müritlerine sunduğu yaşam formu topluma eklemlenmek değil, ruhani ve siyasi düzene kara çalmaktır. Evsiz, mülksüz, gezgin, bekâr, toplumsal olarak marjinal, akrabalarına tepeden bakar, maddi nimetlere karşı isteksiz, dışlanmışların ve paryaların dostu, düzene batan bir diken, zenginlerin ve muktedirlerin belalısı olma meselesidir. Aslında, Pierre Bayle dinsel inancın siyasal bir ihtiyaç olduğu argümanına karşı bu noktaya işaret eder. Ona göre Hristiyanlık medeni bir düzenin temeli değildir; zira İsa, toplumu kargaşaya sürüklemek için geldiğini ilan eder.[48]

Durkheim din ve bilimin birbiriyle uyumlu olduğu kanaatinde değildir. İkincinin ilkinden doğduğunu, yani aklın köklerinin dinsel inançta yattığını düşündüğü doğrudur. Aydınlanma'nın batıl inanca karşı savaşı, bu bağlamda, akılcı oğlun dindar ceddini inkâr etmeye çalıştığı bir tür Ödipal çatışma olarak belirir. Ödipal çocuğun kendi kendine doğduğuna inanarak itibarsız soyunu inkâr edişi gibi, *Aufklärer*'in Aklı da doğumuna kadar uzanan tarihi baskılayarak kendi rahminden çıktığını hayal etmeyi sever. Fakat akıl ve dinsel inanç, çağdaş birer fenomen olarak, farklı alanları işgal eder. Durkheim'a göre din, akılcı bir olay değildir. Bu cephede o, seküler bir inancıdır. Din, insan ihtiyaç ve arzularıyla ilgili bir meseledir ve insanları birbirine bağlayan tapınma pratikleri, laboratuvarın söylemindense Nietzscheci mitolojiye daha yakındır.

Dinin rolü, Viktoryenlerin sanata atfettiği role benzer şekilde, insanları ahlaken iyileştirmek, kusurlu koşulları aşmalarını sağlamak ve daha parlak başarılara kabil kılmaktır. Bu bağlamda dinsel inanç, suçluluk duygusu ya

da adalet açlığına nazaran Amerikan Rüyası ile daha fazla ortak noktaya sahiptir. Durkheim'ın gözlemlerine göre din "sıcaklık, hayat, coşku, tüm zihinsel faaliyetlerin yücelmesi, bireyin kendi varlığının ötesine taşınması"dır.[49] Romantik duygular onun sayesinde ortak gayelere bağlanır. Kimi Aydınlanma ve Viktorya dönemi düşünürlerinin hayali –bilimin sonunda dini fırlatıp atacağı düşüncesi– boşa çıkmıştır. Aslında bu hayal, Durkheim'ın gözünde bir tür kategori hatasıdır. Din, özünde, dünya hakkında ortaya atılan ve dolayısıyla bilimsel bakış ile rekabet halinde olan bir teorik iddialar dizisi değildir. O, bir toplumsal pratikler dizisi olarak, Aklın kendi başına aciz kaldığı yollarla bizi harekete geçiren bir güçtür. Dinsel öğretiler bilimsel bakış açısından pekâlâ yanlış olabilir; fakat asıl mesele bu değildir. Bu, Cordelia'nın ölümünün bizi göz yaşlarına boğamayacağını, çünkü öyle bir kadının olmadığını söylemeye benzer. Ludwig Wittgenstein da dinsel inanç hakkında benzer bir görüşe sahiptir. Aksi iddia –dinin bir dizi yanlış önerme ya da bir düzmece bilim olduğu iddiası– çağımızda, dinsel inancın ne olduğunu kavramadan onu küçümseyen Richard Dawkins gibi modası geçmiş on dokuzuncu yüzyıl akılcıları tarafından savunulmaktadır.[50]

Hayatının ilk yıllarını dindar bir Katolik olarak geçiren Marksist filozof Louis Althusser de bu bakışı farklı bir şekilde miras alır.[51] Ona göre ideoloji, toplumsal pratikler dizgesine iliştirilmiş bir öznellik formudur; bir önermeler dizgesi değil. İnsanların siyasi toplumla ilişkilerini hayata geçirme tarzı olarak ideoloji, Althusser'e göre öznesiz bir pratik olan teorik bilgiye rakip teşkil etmez. Teori, toplumun ve insan öznesinin birlikten yoksun olduğunun farkındayken; ideoloji ikisine, insanların bu dünyada bir amaca yönelik eylemde bulunmasına yetecek derecede bir iç bütünlük atfeder. Kısacası daha önceki bazı düşünürlerde mitin oynadığı rolü, Althusser'de ideoloji üstlenir. O sembolik bir icra, gerçekliğe bir yönelim, bir varoluşsal vasıta, gündelik deneyimimizi düzenlemenin bir biçimidir. Bu haliyle, yanlışlanmaya ya da doğrulanmaya bir kutlama ya da lanetlemeden daha açık değildir. Georges Sorel *Şiddet Üzerine Düşünceler*'de mite, oldukça benzer bir pragmatik üslupla yaklaşır. Mit de, ideoloji de keşfe yarayan birer kurmacadır. Olmazsa olmaz Apollonik yanılsamalar gibi onlar

da gerçekliğin Diyonizyak kaosundan, bizi bir gaye ve kimlikle donatmaya yetecek bir anlam çıkarır.

Dolayısıyla Althusser'in teori ve ideoloji hakkındaki düşünceleri, şimdiye kadar ele aldığımız sorunun gecikmiş bir versiyonunu sunar. Akıl, canlı deneyime nasıl tercüme edilecektir? Felsefe, hangi vasıtalarla insanların arzu ve duygularında kendine bir yer açacaktır? Akıl kitlelere hitap edecekse mit ve hayal dünyasına tenezzül etmelidir; fakat bunun aklı yok etmesinden nasıl kaçınılacaktır? Althusser'in bu soruya yanıtı, tarihsel materyalizm biliminin siyasi eyleme tahvil edilebileceği mecra olarak görülen ideolojidir. Kavramın pejoratif olmayan anlamıyla ideoloji, teori ile pratik arasındaki yaşamsal rabıtadır. Daha eski kimi filozoflar için benzer bir dolayım mitte ya da estetikte bulunabilir.

Althusser'e göre, doğası gereği amfibik yaratıklar olarak, bilim ve ideoloji denen iki ayrı dünyada eş zamanlı yaşayabilmeliyiz. Monarşi üzerine materyalist bir bilimsel inceleme kaleme almak bilimin meselesiyken, başımızı bilgisayardan kaldırıp bir egemenin televizyondaki görüntüsünden ürpermek ideoloji sorunudur. O halde, iki alan arasındaki fark, Aydınlanma'nın çifte hakikat öğretisinin bir tekrarı sayılmaz. Lafı, orta sınıf filozofları teorinin temiz havasını solurken, kitleler ideoloji çamurunda debelensin demeye vardırmaz. Bir kere, Althusser'in lügatinde ideoloji asla kendinde pejoratif bir terim değildir. Irkçılık karşıtı bir yürüyüş, toplumsal bir eylem ve canlı bir deneyimdir; dolayısıyla Althusserci kavramlara göre, en az gamalı haç taşımak kadar ideolojiktir. İkincisi, entelijansiyadan halk kitlelerine kadar herkes, sürekli bu alanların birinden diğerine geçiş yapar.

Dahası, bir muslukçunun teorisyen ve bir filozofun ideolog olması önünde hiçbir engel yoktur. Söz konusu ayrım sosyolojik olmaktan ziyade epistemolojiktir. Akıl ya da teorinin belli bir zümreyle sınırlı kalması gerekmez ve mit ya da ideoloji asla kitlelerin tekelinde değildir. Althusser'in sol-akılcılığının gözden kaçırdığı şey, teorinin kendisinin de canlı deneyimden türediği, en azından bu anlamda iki dünyanın tümüyle ayrışmış olmadığıdır. Aklın kökleri, insan bedenindedir. Teorinin gündelik varoluşa ne şekilde ışık tutabileceğini anlamak, gündelik varoluşun zaten onun doğum yeri olduğu fark edildiğinde kolaylaşır. Her halükârda, özel

olarak düşüncelerin pratikte nasıl hayata geçirileceğini sorunsallaştıran bir felsefe yoktur. Bu, her gün vuku bulur. Eğer bir sorun varsa, bu Althusser'in ta en baştan teoriyi eylem ve deneyim ile çelişen bir şey olarak tanımlaması nedeniyle bizzat yarattığı bir sorundur. Birebir aynısı, kimi Aydınlanma filozofları için de geçerlidir.

1 Bruce Robbins, "Enchantment? No, Thank You!," George Levine (der.), *The Joy of Secularism* (Princeton ve Oxford, 2011) içinde, s. 91.

2 Bkz. Terry Eagleton, "Eliot and a Common Culture," Graham Martin (der.), *Eliot in Perspective* (Londra, 1970).

3 Burke -bkz. s. 112.

4 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Londra, 1924), s. 10-11.

5 Frederic Harrison, "Culture: A Dialogue," *Fortnightly Review* (Kasım 1897).

6 Arnold, *Culture and Anarchy*, s. 33.

7 A.g.e., s. 7.

8 Bkz. F.W. Bateson (der.), *Matthew Arnold: Essays in English Literature* (Londra, 1965), s. 206.

9 A.g.e., s. 37.

10 A.g.e., s. 199.

11 A.g.e., s. 70.

12 A.g.e., s. 165.

13 A.g.e., s. 45.

14 Walter Kaufmann (der.), *Basic Writings of Nietzsche* (New York, 1968), s. 111.

15 A.g.e., s. 112.

16 Matthew Arnold, *God and the Bible* (Londra, 1924), s. 6.

17 Matthew Arnold, *Literature and Dogma* (Londra, 1924), s. vi.

18 Arnold, *God and the Bible*, s. xi.

19 Bkz. Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (New York, 1970), s. 126-7.

20 Halka yakın bir din söz konusu olduğunda, Arnold Assisili Aziz Francis'e özel bir yakınlık duyar. Onu "Kilise'de şimdiye kadar var olmuş en popüler vaizler grubu"nu kuran aziz olarak görür (R.H. Super (der.), *Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism*, Ann Arbor, 1962, s. 223).

21 Arnold, *Literature and Dogma*, s. xiii.

22 A.g.e., s. xxvii.

23 Aslında durum bu değildir. 1960'ların Katolik İrlanda'sında, doğum kontrolü tartışmasının doruk noktasında, eczacıların doğal yasanın tefsirine başvurdukları görülebiliyordu.

24 A.g.e., s. 110.

25 A.g.e., s. xiv.

26 Pavlus'un siyasi duruşuna dair sıra dışı enginlikte bir çalışma için bkz. Bruno Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (Londra, 2001).

27 A.g.e., s. 81.

28 A.g.e., s. 18.

29 Arnold, *God and the Bible*, s. x.

30 A.g.e., s. 37.

31 Alıntılayan Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass. ve Londra, 2007), s. 385.

32 Arnold, *Literature and Dogma*, s. 51.

33 Arnold, *God and the Bible*, s. xii.

34 Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford, 2000), s. 71.

35 Matthew Arnold, "The Bishop and the Philosopher," *Macmillan's Magazine* (Ocak, 1863).

36 Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York, 1949), s. 211.

37 Bkz. R.H. Super (der.), *Matthew Arnold: On the Classical Tradition* (Ann Arbor, 1960), s. 4.

38 Friedrich Schlegel, *'Lucinda' and the Fragments*, s. 200.

39 *Marx and Engels on Religion* (Moskova, 1955), s. 42.

40 Feuerbach yazılarından oluşan faydalı bir seçki için bkz. Ludwig Feuerbach, *The Fiery Brook: Selected Writings* (Londra, 2012).

41 Taylor, *A Secular Age*, s. 320.

42 Georg G. Iggers (der.), *The Doctrine of Saint-Simon* (New York, 1972), s. 222. Eser, Saint-Simon taraftarlarının konferanslarından oluşan bir seçkidir.

43 A.g.e., s. 241.

44 Hareketi konu alan harika bir çalışma için bkz. Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956). Ayrıca bkz. George G. Iggers, *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians* (The Hague, 1970).

45 Iggers (der.), *The Doctrine of Saint-Simon*, s. 247.

46 Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (Cambridge, 2001), s. 100. Wernick'in çalışması, konusu için fazla entelektüel ve teorik açıdan fazla inceltilmiş bir çalışmadır.

47 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (Oxford, 2001), s. 18. Durkheim'ın siyasi açıdan Comte ile aynı kefeye koyulması gerektiğini iddia etmiyorum. Durkheim düşüncesini konu alan çalışmalar için bkz. Jeffrey C. Alexander, *The Antinomies of Classical Thought, vol. 2: Marx and Durkheim* (Berkeley ve Los Angeles, 1982); Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Stanford, 1985); W.S.F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion* (Londra, 1994).

48 Bkz. Israel, *Enlightenment Contested*, s. 678.

49 Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 320.

50 Bkz. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londra, 2006).

51 Bkz. Louis Althusser, *For Marx* (Londra, 1969) ve "Ideology and Ideological State Apparatuses," Louis Althusser, *Lenin and Philosophy* (Londra, 1971) içinde.

BEŞİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN ÖLÜMÜ



Kimi Aydınlanma düşünürleri için din bir yanılgıdır –zaman zaman işe yarayan bir yanılgı olsa da. Romantizm için dinde mistik kabuğu soyularak çıkartılması gereken muazzam hakikatler vardır. Marx, Nietzsche ve Freud için din, dikkatle yorumlanması gereken bir sendromdur. Belki de belirleyici kırılma anı, Nietzsche ile gelir. Nietzsche, ilk gerçek ateist olduğunu iddia eder. Kuşkusuz ondan önce de bolca inançsız insan vardır; fakat Tanrı'nın ölümünün dehşet uyandırıcı ve ilham verici sonuçlarıyla yüzleşen, herkesten önce Nietzsche'dir. Akıl, sanat, kültür, *Geist*, imgelem, millet, insanlık, devlet, Halk, toplum, ahlak ya da bir başka sahte vekil Tanrı'nın boşluğunu doldurduğu müddetçe, Yüce Varlık tam olarak ölmüş sayılamaz. Ölüm döşeğinde olabilir; fakat işlerini şu ya da bu elçiye devretmiştir. Elçilerin görevi, insanları telaşa mahal olmadığına, mülk sahibi ortalarda olmasa da işlerin eskisi gibi yürütüleceğine, müdür vekilinin tüm meselelerin üstesinden gelmeye ehil olduğuna ikna etmektir. İlahiliğe hizmet eden insanlık meselesine geldiğimizde, İnsan'ın tuhaf konumuyla karşılaşırız –Tanrı'yı öldürmüş olmaktan dolayı paniğe kapılmış, ortaya çıkan boşluğu elinin altındaki en yakın şeyle, yani kendi türüyle kapamaya çalışan İnsan. İnsan, ta kendisi olan ürkütücü uçurumu dolduran bir fetiştir. İnkâr ettiği Tanrı'nın hakiki bir imgesidir; öyle ki, ancak bizzat kendisi yeryüzünden yok olursa Kadiri Mutlak toprağa verilebilir. Ancak o zaman ürkek, puta tapan İnsan kendisinin ötesine geçerek, geleceğin simgesine –yani *Übermensch*'e– dönüşebilir. Hakiki insanlık, ancak İnsan'ın öte yanında bir yerlerde doğabilir.

Nietzsche, ilk ateist olma onurunu Arthur Schopenhauer'e bahşeder. Fakat filozofların bu en karamsarını cezbeden yegâne din formunun ateist bir din (Budizm) olduğu doğruysa da, onun meşum İstenç'i bir anlamda Kadiri Mutlak'ın tüyler ürpeten bir parodisidir ve bu bağlamda gizliden gizliye teolojikliğini korur. Tanrı gibi bu uğursuz güç de tüm fenomenlerin özüdür; yine Tanrı gibi o da insanlara kendilerinden daha yakındır. Bu son bağlamda, Freudyen bilinçdışının öncüsü ve Augustine ile Aquinas'ın Yüce Varlık'ının kötücül bir versiyonudur. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın Schopenhauer'inin geleneksel Tanrı yaklaşımına kattığı habis sapma şudur: Varoluşumun tam da özünü teşkil eden, bildiğim diğer tüm şeylerden kıyas kabul etmez ölçüde daha büyük bir dolaysızlıkla bedenimin ta içinde hissedebildiğim bu güç, dalgaları kabartan kuvvet kadar hissiz ve anonimdir. İnsanlığın kalbinde gerçekten de bir tür aşkınlık vardır; fakat bu, ona acımasızca yabancı bir aşkınlıktır. Öznellik, bizim diyebileceğimiz son şeylerden biridir. Bilinç diyen, yanlış bilinçten bahseder. Sanki sürekli canavarlara gebeymişiz gibi, varoluşumuz çekirdeğinde ağır bir manasızlık yükü taşırız. Schopenhauer'in dehşet uyandıran dünya görüşü, âdeta, bir yandan Tanrı düşüncesiyle dalga geçerken aynı zamanda onsuz da yola devam edebileceğini sanan metafizik-sonrası ilericileri alaya alır.

Schopenhauer'in insan varoluşunda keşfettiği manasızlık, kendini tam da romantiklerin ve duyguculların en çok değer verdiği yerlerde –içgüdülerimiz ve duygularımızda, arzu kıpırtıları ve ruhun hareketlerinde– dışavurur. Arzu artık olumlu bir güç değildir. Ludwig Wittgenstein'ın yanı sıra Schopenhauer'den de fazlasıyla etkilenmiş olan Freud'a göre arzu, artık kayıtsız şartsız insan özgürleşmesi saflarında görülemez. İdealist düşünce için insanın özlemi kendini gerçekleştirmeyi Mutlak'ta başarırken, romantiklerin –bu hedef konusunda daha karamsar olsalar da– Mutlak'a varma çabasının kendisine değer verdiklerini görmüştük. Schopenhauer'e göreyse arzu, aksine, patolojiktir. Devrim ertesinin hayat dolu günlerinde kaleme alınan metinlerin neşeyle ışıldayan gözleri, insanlığı dev bir pazar yeri olarak gören feri sönmüş bir bakışa dönüşürken, bir bütün olarak öznellik kategorisi onulmaz yaralar alır. Bu ateşli karamsar için, "eziyet görmüş, kederli varlıkların bu muharebe meydanında, bu aralıksız mücadelede, her şeyin avcı ve her şeyin av olduğu bu *bellum omnium*'da

[herkesin herkesle savaşı] ... ancak birbirini yiyip bitirerek –o da bir müddet– dayanan, varoluşunu kaygı ve arzu içinde geçiren ve nihayet ölümün kollarına düştüğü ana kadar sık sık korkunç ıstıraplar çeken, her daim muhtaç yaratıkların bu dünyasında”[1] hiçbir büyük *telos* yoktur.

Schopenhauer’in İstenç’i, biçimsel açıdan Hegel’in ideasının ya da romantiklerin yaşam gücününkine benzer bir rol oynar. Fakat onlar gibi bir değer yükü taşımaz ve selim bir gayeye evrilmez. Aslına bakılırsa hiçbir şeye evrilmez. Metafizik bir konuma yükseltilmiş ortalama burjuvanın görgüsüz açgözlülüğünden biraz fazlasıdır. Eğer bir Tanrı varsa, şeytani bir Tanrı’dır ve insan havsalasının alacağı son şey, bu sebepsizce kindar varlığa yakarmaktır. Onun yarattığı Alem, tümüyle manasızdır. Ortak sağduyu, insan denen bu mağrur egoistler milleti hiç var olmayaydı daha iyiydi der. Beşeri girişimlerinin başarısının çilesine ağır basacağını sanmak, Schopenhauer’a göre katıksız bir çılgınlıktır. Kendi yüce değerine bağnazca ikna olmuş bu kendini bilmez zavallılar, zamanlarını tadı göz açıp kapayıncaya kadar kaçan değersiz bir mükafat uğruna birbirleriyle itişip kakışarak harcarlar. Samuel Beckett’ın sıfırı tüketmiş figürlerinde olduğu gibi bir trajedinin vakarına erişmekten bile acizdirler.

Schopenhauer safkan bir metafizikçi, delicesine imrendiği Hegel’in kâbuslu bir versiyonu ve bir tür dinsel sapkın olarak kalır. Onun kasvetli evreni manadan yoksun olabilir; fakat İstenç fikri bu manasızlığa bir anlamda belli bir yapısallık bahşeder. Bakılan her yerde bir amaç ve değer yokluğu görülür. Kati manasızlığın biçimsel olarak böylesine tutarlı görünür kılınması dikkat çekicidir. Ayrıca İstenç, ne bir amaca ne de manaya sahip olmasına rağmen, en az Yüce Varlık kadar ikna edici bir kozmik açıklama sunmayı başarır. İdealist düşüncenin totalleştirici formları korunur; fakat içeriği cılızlaştırılmış ve değersizleştirilmiştir. Bu ümitsiz durumu aşabilecek şey artık siyasi eylem, dinsel inanç ya da yaratıcı imgelem değildir. Nesnelerin kalbine bakabilmemizin ve egonun buyurgan hevesleri ile İstenç’in zalim baskısından kurtulup bir an için soluk alabilmemizin yegâne yolu, kader ortaklarımızla katıksız, diğerkâm bir empati biçimi alan estetik tefekkürdür. Tanrı’nın ölümünün ardından bizi ancak arzunun ölümü kurtarır. Sanatın ödevi, arzuyu terbiye etmekten ziyade feshetmektir. Bir zamanlar bir ortak kurtuluş vaadi sunan sanat, artık bir manevi öz-tükeniş

formudur. Kendilik gerçekleştirilmeyecek, yok edilecektir ve estetik -Keats'in bülbül karşısında yaptığı gibi– onun esriyerek dağılabilmesine elveren tek yerdir.

Nietzsche, Tanrı'dan ancak içkin bir manadan vazgeçilerek kurtulabileceğimizi düşünür. Kadiri Mutlak, trajedi karşısında hayatta kalabilir, ama saçmalık karşısında kalamaz. Şeylere içkin bir mana varmış gibi göründüğü müddetçe, bu mananın kaynağının peşine düşülecektir. Verili manaları feshetmek, derinlik düşüncesini yok etmeye varır; bu ise, derinlik düşüncesinde barınan Tanrı gibi varlıkların kökünü kazımak anlamına gelir. Sonradan Wilde'ın da yapacağı gibi Nietzsche, içi boş bir derinliği yüzeyin derinliğiyle ikame etme peşine düşer. Max Weber'in "Bir Meslek Olarak Bilim" başlıklı makalesine göre, her teoloji dünyanın bir manaya sahip olduğunu ve bunun tersini ancak yürekli bir azınlığın kabullenebileceğini varsayar. Weber'e göre hakiki *Übermensch*, evrenin manasızlığıyla yüzleşebilen ve dinsel teselli olmaksızın yaşayabilen sosyal bilimcidir. Bu tehlikeli hakikate erişemeyenler için, der Weber, "eski kiliselerin kapıları ardına kadar açık ve merhametlidir."[2] Bu, çifte hakikat tezinin modern bir versiyonudur: Entelijansiya gözünü kırpmadan boşluğun içine bakarken, ortalama yurttaşın sağlığı için yararlı bir yanılsama içinde yaşamasına göz yumulabilir. Buna, Weber'de yaşamın manasızlığının, Hristiyanlığa göre en mana yüklü olduğu yerde, ölümde sembolleştiği eklenebilir. Amerikan yeni muhafazakârlığının babası, siyaset felsefecisi Leo Strauss, Weber'in yaklaşımını alır, Makyavelci bir uca taşır. Siyasi yöneticiler, sıradan insanlardan tutundukları ahlaki değerlerin çürütülemez hiçbir temele sahip olmadığı yıkıcı hakikatini sakınarak, onları kendi iyilikleri için aldatmak zorundadır.[3] Bu temel yoksunluğunu kitlelerin safdil bakışından saklamaları, ağza alınmaz bir müstehcenliği örter gibi üzerine bir perde çekmeleri şarttır.

Nietzsche uygarlığın bir yandan dinsel değerlere sadakatini korurken, aynı zamanda ilahiliği terk etme sürecinde olduğunu ve bu korkunç "kötü inanç"ın kabullenilmemesi gerektiğini düşünür. Temelleri bir tekmeyle yere devrilen binanın ayakta kalmasını bekleyemezsiniz. *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünün insanlık tarihindeki en önemli olay olduğunu, fakat insanların bu sanki önemsiz bir yeniden düzenlemeymiş gibi davrandığını savunur. O

halde, İnsan'ı bitirmeksizin Tanrı'nın defedilebileceği avutucu fantezisinden vazgeçme zamanı gelmiştir. Gilles Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da belirttiği gibi, "Kendilik esirgendiği sürece, Tanrı muhafaza edilir."[4] Nietzsche'ye göre bu tür tüm özler, bir uhrevi tasarım ya da metafizik alt katman içerir. Bunların kökü kazınmadığı takdirde, insanlar Kadiri Mutlak'ın gölgesinde güçsüzleşmeye devam edecektir.

Tanrı'nın bağlı yaşadığı çeşitli solunum cihazlarının en etkililerinden biri de ahlaktır. Feuerbach endişeyle ısrar eder, "Tanrı'nın varoluşunun bir vehim olmasından, iyilik, adalet ve bilgeliğin de vehim olduğu sonucu çıkmaz."[5] Belki öyledir; fakat Nietzsche'ye göre buradan, ilahi otoriteden vazgeçip ahlak işlerini eskisi gibi yürütmeye devam edebileceğimiz sonucu çıkmaz. Hakikat, erdem, kimlik ve özerklik mefhumlarımız, bir biçim ve ahenge sahip bir şey olarak tarih duyumuz ... hepsinin derin teolojik kaynakları vardır. Bunların bu kaynaklarından koparılıp da zarar görmeden kalabileceğini sanmak boşunadır. Bu nedenle ahlakın önünde iki yol vardır: ya en temelden başlayarak kendi üzerine yeniden düşünmek ya da düzmece olduğunu bildiği kaynaklara başvurarak kronik bir kötü inanca bağlı yaşamak. Tanrı'nın ölümünün ardından ahlakın ödev, vicdan ve yükümlülükle ilgili olduğunu düşünmeye devam edenler vardır; fakat artık kendilerini bu inançların kaynağı konusunda kafası karışmış halde bulurlar. Bu Hristiyanlık için bir sorun teşkil etmez –sadece bu tür bir kaynağa inandığı için değil; zaten ahlakın temelde ödev, vicdan ya da yükümlülükle ilgili olduğuna inanmadığı için.

Nietzsche, küçümser bir tavırla, Voltaire'den Comte'a Fransız düşünürlerinin Hristiyanlığı ödlek bir diğerkâmlık ve insanseverlik kültüyle –şefkat, merhamet, diğerkâmlık ve benzeri insancıl zırvalıklar gibi onun hoşuna gitmeyen erdemlerle– "Hristiyan-dışılaştırmaya" çalıştıklarından bahseder.[6] Bu tür değerlerde, kurnazca güçlülük kılığına bürünmüş bir zayıflıktan ötesini görmez. Bunlar da Tanrı'nın yok oluşunu inkâr etmenin yollarıdır. Tanrı aslında ölmüştür ve onu öldürenler de bizizdir; fakat asıl suçumuz Tanrı katlinden ziyade riyakârlıktır. Tüm Ödipal ayaklanmaların en görkemlisiyle Yaratıcı'yı öldüren bizler cesedi saklamış, bu travmatik olayın tüm hatıralarını bastırmış, cinayet mahalline çeki düzen vermiş ve *Sapık*'taki Norman Bates gibi masum rolü oynamışızdır. Ayrıca Tanrı'yı

öldürüşümüzü, âdeta bilinçdışı suçumuzun kefaretini ödeyerek, çeşitli utangaç sahte-din formlarıyla hasır altı etmişizdir. Bir başka tabirle, seküler toplumlar Tanrı'yı etkili şekilde baştan savmışsa da, böyle yapmamış gibi davranmayı ahlaken ve siyaseten uygun –hatta zorunlu– bulur. Aslında Tanrı'ya inanmaz, fakat hâlâ inandığını düşünmek onun için bir gerekliliktir. Tanrı, seküler toplumun bizzat kendi dünyevi faaliyetleri onu giderek daha az inandırıcı kılsa da, gider yazılmak için fazla yaşamsal bir ideoloji unsurudur. Seküler uygarlıkların yaptıkları ile yaptıklarını iddia ettikleri arasında edimsel bir çelişki vardır. Göstermelik iddialarına değil de davranışlarında cisimleşen inançlara bakılınca, Tanrı'ya hiçbir iman beslemedikleri anlaşılır; fakat sanki bu durum henüz dikkatlerine sunulmamıştır. Nietzsche'nin kendine yüklediği görevlerden biri, tam da bunu yapmaktır.

Baskıcı ahlaka tepki nedeniyle Tanrı bir kenara itildiyse de, orta sınıf ateistleri bir anlamda ilahiliğe ve bir Tanrı'ya inanmayı sürdürür. Bu anlamda, çifte hakikatin yeniden uyarlanması gerekir. “Kendi adıma inanmıyorum, fakat ihtiyat gereği kitlelerin inanması gerekiyor” cümlesinin yerini “İnancın mantıksız olduğunu kabul ediyorum; fakat yine de kendiliğinden bir şekilde inanmayı sürdürüyorum” alır. İnsan, huzursuz bir hayalet gibi, öldüğünü bilmediği için yaşamayı sürdürebilir; dinin durumu budur. Ya da, Slavoj Žižek'in tabiriyle, Tanrı'nın öldüğünü *biz* biliyoruz, peki ya kendisi?[7] Fakat eğer Tanrı gerçekten de miadını doldurduysa, bu hiç de mutlak iyi bir haber değildir. O öldüyse, Dostoyevski'ye yanıt olarak Lacan'ın iddia ettiği gibi, hiçbir şeye izin yoktur; çünkü, bir kere, izin verecek kimse yoktur. Davranışlarımıza dair imzalı ve onaylı bir ruhsata sahip olmak suçu hafifletici bir sebep iken, artık sorumluluğu sırtlanacak kendimizden başka kimsemiz kalmaz. O halde, Tanrı'nın vefatı ertesinde kaygı ve *mauvaise foi* (kötü inanç) insanlığı sımsıkı kavrarken, ahlaki huzursuzluğumuzun yoğunlaşacağını bekleyebiliriz.

Nietzsche'nin mücadelesi, Andrew Wernick'in tabiriyle, sadece Çarmıha Gerilen ile Dionysus arası bir mücadele değil, Hristiyanlığın “aydınlanmış ahiret”ine –bu çalışmada izini süregeldiğimiz bir masala– karşı mücadeledir.[8] Bruce Robbins'in belirttiği gibi, “Tanrı aslında gizlice bir yere saklanmış bekliyordu ve artık saklandığı yerden çıkartılarak ahlak ve

Doğa'dan tarihe, insanlığa ve hatta gramere varana kadar çeşitli seküler fenomenlerde ifşa edilmek zorundaydı."[9] Nietzsche'ye göre bu sahte din formları, Tanrı'yı katlimizi gizlemenin yollarından başka bir şey değildir ve cesetle birlikte süpürülüp atılmaları gerekir. Cesur yüreklerin bu tür afyonlara ihtiyacı yoktur. Üstün İnsan ya da insan-sonrası hayvan; kendini Doğa, Akıl, İnsan ya da ahlak denilen bu düzmece din formlarından özgürleştirmiş olandır. Ancak bu gözüpek hayvan Gerçek'in uçurumuna bakabilir ve Tanrı'nın ölümünde yeni bir insanlık türünün doğumunu keşfedebilir. Hristiyan inancına gelince; işe her şeyden önce ilahiliğin kanının ellerimize bulaştığını itiraf ederek başlamak gerekir. İnsan da, Tanrı'nın tevhid ve sonsuzluğu uyarınca yeniden şekillenene değin çözülmelidir. O derecede Yaratıcısına bağımlılık üzerinden tanımlanmıştır ki, ikisi birden devrilmek zorundadır. İnsanlık için bir cenaze töreni düzenlenmeden, Kadiri Mutlak için de düzenlenemez. Tanrı'nın ölümü –ödlek, suçluluk hissiyle dolu, bağımlı yaratığın bugünkü adıyla– İnsan'ın ölümünü muştulamalıdır. Onun yerini, Üstün İnsan alacaktır. Fakat Doğa'ya hâkimiyeti ve amirane bağımsızlığıyla Üstün İnsan, ilahilikten uzak değildir; ki bu, ironik şekilde, Tanrı'nın hiç de ölmediği anlamına gelir. Onu ikame edecek olan şey, onun bir imgesi olmayı sürdürür.

Tanrı'nın ölümünün İnsan'ın ölümünü gerektirdiği, yeni bir insanlık formunun doğumu teziyle beraber, ortodoks Hristiyan bir öğretidir. Nietzsche bunun farkında değilmiş gibi görünür. Enkarnasyon [Tanrı'nın İsa'da vücut bulması], hem Tanrı hem de İnsan'ın –İsa'nın kendinden vazgeçişinde simgelenen– bir tür feragat ya da kendini küçümseyişten geçtiği yerdir. Yeni bir insanlık umudu, ancak bu trajik fedayla mümkündür. Çarmıha geriliş, dışlananlar ve mağdurlarla dayanışması itibariyle, tüm o kibirli hümanizmin bir eleştirisidir. Gücün anlamı, tam da yitirişin ve yenilginin itirafıyla yücelerek bir yeniden diriliş mucizesine dönüşebilirdi. Tanrı'nın ölümü, öfkeli despot Yehova'ya putperestçe tapınmayı yerle bir eden ve onu etten ve kandan, savunmasız biri olarak gösteren putkırıcı İsa'nın yaşamıydı.

Tanrı'nın boşluğu, İnsan fetişi ile kapatılabilir; fakat ıskartaya çıkarılmış olan Tanrı, zaten pek de bir fetişten fazlası gibi görünmez.[10] William Blake'in Urizen ya da Nobodaddy'si gibi o da dayakla cezalandırılmaya

hevesli bir insanlığı, Hristiyanlığın Tanrı'sının bir yargıç, patriark ve süper ego değil, suçlanan bir hemcins, arkadaş ve sevgili olduğu şeklindeki katlanılamaz hakikatten korumanın münasip yollarından biriydi. O bir savcı değil, savunma vekilidir. Dahası, onun aşikâr yokluğu, aynı zamanda manasının bir boyutudur. Batıl inançlılar bir işaret görecektir; fakat Baba'nın asıl önem taşıyan işareti, çarmıha gerilmiş bedendir. Hristiyan inancı için Tanrı'nın ölümü, bir yok oluş meselesi değildir. Aksine, ölümü onun tam tekmil mevcut olduğu yerlerden biridir. İsa, Tanrı'ya vekalet eden İnsan değildir. O, Tanrı'nın insanın zayıflığı ve manasızlığında vücut bulduğunu gösterir bir işarettir. Trajik olanın ötesine uzanan bir yol, ancak bu gerçekliği tam manasıyla yaşayarak, ölümü sonuna kadar deneyimleyerek mümkün olabilir. Bu iddia, İnsanlık Dini ile pek de uyumlu değildir.

Marx da, Tanrı'nın ölümünü bir anlamda İnsan'ın sonunu getiren bir şey olarak ele alır. Tanrı, kendine yabancılaşmış bir insanlığın ürünüdür ve ancak bu koşul onarıldığı zaman yitip gidecektir. "İnsan" burjuva hümanizminin sahtelikle yekvücut kılınmış öznesini imlediği sürece, bu şişirilmiş yaratığın eli kulağındaki ölümü Nietzsche gibi Marx tarafından da memnuniyetle karşılanır. Fakat bir başka açıdan Marx, bildik anlamda bir romantik hümanist olarak kalır; ki bu onun ateizminin yarım kaldığı anlamına gelir. Artık tüm varlığın kaynağı insanlıktır, onun ilahi mimarı değil. Bir yerde, İnsan'ın tarihsel gerçekliğin kökünde –Nietzsche'nin kazıp çıkarmaya ve çöpe atmaya niyetli olduğu bir kökte– yattığından bahseder. Üretici güçlerin, Güç İstenci ya da *Übermensch*'e kıyasla, ilahilik için daha az makul bir vekil olduğu doğrudur. Yine de Marx'ın düşüncesinin –özellikle ilk haliyle– Yahudi-Hristiyan düşüncesinden derin izler taşıdığını görmüştük. O halde, sahici bir ateizm bulacağımız yer burası değildir.

Nietzsche'ninkinden farklı olarak Marx'ın gelecek vizyonu, antropolojik bir vizyon olarak kalmayı sürdürür. Mevzu insan denilen hayvana geldiğinde Marx büyük ölçüde bir özcüdür; Nietzsche'de ise durum farklıdır. Onu insan türünün kendini gerçekleştirmesinden bahsederken tahayyül etmek zordur. Daha önce gördüğümüz üzere, Marx'ın zaman zaman Feuerbachcı fantezilerin kurbanı olduğu da doğrudur. O halde, tüm bu açılardan, Nietzsche daha safkan bir inançsız gibi görünecektir. Fakat

onun ateizmi de eksik kalır. Ona göre tüm içkin manaların yerini insan ürünü manaların alması gerektiğinden, bu görevi ifa eden *Übermensch*'in bir mini-Yaratıcı'ya dönüşmekten nasıl kurtulacağını anlamak güçtür. Geri dönüp teolojiye bakmaksızın özerklikten ya da kendini üretmekten bahsedilemez. İnsanın Tanrı'yı kapı dışarı etmesi, ancak kendini yarattığı ve böylece bağımlılığını ve olumsallığını fesh ettiği takdirde mümkündür; fakat kendini yaratmak, ilahiliği başka bir formda tekrar etmektir. Bu, dini feshetmeye kalkışırken onun karşısında diz çökmektir. Hristiyan teolojisinin baktığında naif bir karşıtlık göreceği şeyde, insan özerkliği ve Tanrı'ya bağımlılık ancak zıt şeyler olarak görülebilir. Doğru, *Übermensch* denen bu olağanüstü uygar canavar bir tarihin ya da kökenbilimin ürünüdür; fakat onu dünyaya kendini yaratan biri olarak getiren bir tarihin ürünü. Geleceğin İnsanı'nı oraya neyin koyduğunu görmek için ardına bakamazsınız –bu, en az Tanrı örneğinde olduğu kadar imkânsızdır. Nietzsche'nin ateizme en sadık olduğu nokta, kendiliği bir kurmaca olarak görmesidir. Oysa özerk, kendi kaderini tayin eden Üstün İnsan ise, aksine, düzmece teolojinin bir diğer parçasıdır. Ayrıca, Nietzsche'nin bakışında İnsan her şeyin etrafında döndüğü ilke –ve dolayısıyla bir tür vekil ilah formu– değilse de, aslında bu tür bir ilke mevcuttur: Güç İstenci. Sonuç olarak, belirleyici kopuş anı Nietzsche ile gelmez.

Marx'a göre kendini şekillendiren özne, altını kazabileceğimiz bir temel değil; aksine Doğa, emek, iktidar, tarih, kültür, kan bağı vesairenin ürünüdür. Marx'ın materyalizmi ateist bir materyalizmse, bunun nedeni madde adına ruhu inkâr etmesi değil, insanları konumlandıran ve özgürlükler alanında da varlığını devam ettiren maddi önkoşulları kabul etmesidir. Böylece, Nietzsche'ye göre kusursuz haline *Übermensch*'te ulaşan İnsan egemenliği, sert şekilde sınırlanır. Marx için insanlık, en azından bu anlamda, kendi kaderini tayin eden bir mutlak değildir ve dolayısıyla Yaratıcı'sından boşalan tahta çıkamaz. Marx kimi açılardan Nietzsche'den daha dinsel olsa da, başka açılardan bu tam tersidir.

⁂

Nietzsche rahatlıkla ateizm vaaz edebiliyorsa, bunun nedenlerinden biri de kültürün ortak anlamına dair hiçbir kaygısının olmaması ve dolayısıyla

ona doğaüstü gerekçeler bulma meselesine kayıtsız olmasıdır. İşin aslı, onun ateşli bireyciliğine bir hakaret olan her türlü toplumsal uyum formuna dönük ilgisi sınırlıdır. Kierkegaard'ın bundan çok farklı olan bireycilik anlayışı, büyük ölçüde aynı tiksintiyi içerir. Kültür ve Protestanlık, geçimsiz bir çifttir. İki bireyin aynı ölçekle ölçülebileceği düşüncesi, Nietzsche'nin asilzade gururuna ve Kierkegaard'ın radikal-Protestan duyarlılığına bir saldırıdır. Tin alanında hiçbir değişim değeri olamaz. "Ortak standartlar" ibaresi, Nietzsche için ahmakça bir oksimorondur. Toplumsal bağ; mediokrasi, sürüye benzer bir tektiplik, soylu ruhun yıkımı ve kitlelerin yükselişi anlamına gelir. *Putların Alacakaranlığı*'nda geleneksel erdemleri toplumsal taklitçiliğin bir adım ötesi olarak görür ve küçümser; *İyi ve Kötünün Ötesinde*'de ortak iyi mefhumuyla alay eder. Dinsel inancın toplumsal açıdan faydacı gerekçelerle muhafaza edilmesi konusunda kayıtsız kalmakla yetinmez; bu tür bir projenin kendi kendisiyle çeliştiğini düşünür. Özgeci değerler, kendi çıkarını gözeten toplumsal gayelere nasıl hizmet edebilir? Toplum düzeni, polise ve siyasetçilere bırakılabilir. En azından bu noktada, aklı karışmış orta sınıf toplumunda asla sönümlenmeyecek olan bir ikileme keskin çözüm getiren bir düşünürle karşılaşırız: Siyasi düzen, bireyciliği, onun tarafından altı oyulmaksızın nasıl güvence altına alabilir?

O halde, Nietzsche yeni bir mitoloji ihtiyacına dört elle sarılıyorsa, bunun öncelikli nedeni toplumsal istikrar değil, daha ziyade *Tragedyanın Doğuşu*'nda söylediği gibi "mit olmaksızın, her kültür[ün] kendi sağlıklı doğal yaratıcılık gücünü kaybed[ecek]" olmasıdır.[11] Mit; yasa, ahlak ve devlet gibi soluk soyutlamaları somut imgelemle karşı karşıya getirir ve böylece sanatın bir kez daha filizlenmesini sağlar. Daha önceki kimi düşünürlerin mitoloji ve estetiğe Aklın –onu sıradan deneyimin kalbine taşıyan– protezleri olarak baktığını görmüştük. Oysa *Tragedyanın Doğuşu*'nun Nietzsche'si için Akıl (ya da hakikat) ve estetik birbirinin antitezidir. Bu, sanat ile hakikati ayrılmaz bir bütün olarak gören düşünce tarihinden muazzam bir kopuştur. Estetik ya da Apollonik olan, bizi insan varoluşunun Diyonizyak dehşetinden koruyan muhteşem bir yanılsamadır. Ödevi, hakikati bünyesinde barındırmaktan ziyade perdelemektir. Güzel ile dehşetli sıkı fıkı olduğundan, trajik sanat hem kültürdür hem de kültürün

olumsuzlanmasıdır. İnsan sonrası hayvan, kendini ve etrafındaki dünyayı tahayyülünün büründüğü her türlü albenili forma vura vura çakarak, manasızlığın dehşetinde Yaratıcı'yı kapı dışarı etmenin ve kendi varoluşunu cesaretle eline almanın bir olanağını gören ve onu kucaklayan kişidir. Bu –trajik sanatta aşina olunduğu üzere– manasızlıktan duyuyu, dehşetten güzelliği ve gereklilikten özgürlüğü söküp almaktır.

Nietzsche, bir anlamda, Tanrı'nın ölümünün yanı sıra kültürün sonunu muştular. Kendilik bir kurmaca, nesneler sadece Güç İstenci'nin birer yan ürünü, uzlaşı alçak, dünya şekilsiz ve nüfuz edilemez, uygarlık tarihi gülünç derecede tuhaf tesadüflerin tekerrürü, ahlak sadistçe bir öz-şiddet, gerçeklik bir kısmi yorumlar dizisi ve hakikat can veren bir yanılsama ise, kültür nasıl var olabilir? Fakat bir başka bağlamda kültür, Nietzsche'nin yazılarında yüce bir önem taşır. Gerçekten de bu sözcüğü, özellikle *Güç İstenci*'nde Üstün İnsan'ın tinsel derinliğe sahip yaşam tarzı için kullanır. Bireysel kendini gerçekleştirim olarak kültürün her zamankinden daha özgürce serpilip gelişebilmesi için, ortaklaşa yaşam formu olarak kültür bir kenara itilir. Paylaşılan bir yaşam formu olarak kültür, her bireyin yasaları içselleştirmesini, yani vaktiyle merkezî önem taşıyan fakat artık yeni bir hayvan türüne –yasayı kendine bahşedişiyle bir estetik eser gibi davranan bir türü– yol vermesi gereken bir projeyi içerir. Bu yeni mahluk, kendisi için üretmediği hiçbir otoriteye tenezzül etmeyişiyle Kant ya da Rousseau'nun yurttaşını anımsatır; sadece kendi biricik varoluşunun yasasına bağlılık andı içmesiyle ise ondan ayrılır. Ahlak diye bildiğimiz kolektif kendine işkence vakayinamesini mazur gösteren bir neden varsa, insan sonrasının bu muhteşem örneğini doğurmasıdır.

Üstün İnsan eleştirilerinden biri, yoksulları ayağının altına alan bir ön-Nazi canavar olması değil, özellikle Nietzsche gibi şaşılası derecede avangard bir düşünür için klasik kültür kahramanlarından pek bir farkı olmamasıdır. Bir çağımız Cengiz Han'ından ziyade saygılı, incelikli, öz disiplinli, duruşu itibariyle yüce gönüllü ve asil ruhlu bir yaratık gibidir. Sarışın bir Töton vahşisine pek benzetilemeyecek olan Goethe, *Putların Alacakaranlığı*'nda bir tür *Übermensch* mertebesine yükseltilir. Yekpare bir özne konusundaki tüm şüpheciliğine rağmen Nietzsche, kendini gerçekleştirme etiğini asla reddetmez. Aksine, onu ortak kültür

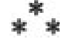
düşüncesinin neredeyse imkânsızlaştığı bir noktaya taşır. Toplumsal normlar ve kolektif ahlak kuralları kendinde baskıcıdır –doğrudan post-yapısalcılığa naklolacak, vahim bir kavram hatası. Bir sanat eseri olarak kendilik, tüm ortaklaşa varoluş ile kavgalıdır. Artık, kültürün iki ana anlamı birbirine zıttır.

Nietzsche'nin en parlak başarılarından biri, kültürel idealizmin büyüsünü bozmasıdır. *Ahlakın Soykütüğü*'nde "Tüm 'iyi şeyler'in dibinde ne de çok kan ve vahşet yatar!" der.[12] Bu, modern çağın diğer iki büyük gizem yıkıcısı Marx ve Freud ile ortak bir temasıdır. Kültür ve ahlak; barbarca bir zimmet, işkence, intikam, yükümlülük ve sömürü tarihinin, kısacası insan denen hayvanı uygar topluma uygun hale getirmek için ümidinin ve takatinin kırıldığı tüm o dehşet verici sürecin bir meyvesidir. İdealistlerin teskin edici evrimciliğinin aksine, Nietzsche'ye göre tüm değerli düşünceleri doğuran şey, soykütük dediği zahmet ve mücadeledir. Onların tarih dedikleri şey, Nietzsche için "tüyler ürpertici bir manasızlık ve rastlantı egemenliği"nden[13] ötesi değildir. Bu, İnsan'ın arındırılması gereken bir şeydir; ona daha cömert bir geleceğe pürüzsüz geçiş güvencesi sunan bir şey değil. Uygarlıktaki her ilerlemenin bedeli, tabiyetle ve kendine işkenceyle ödenmiştir. Ahlak; şiddet ve öz-baskıdan doğar. Yuvası; kimilerinin öznellik olarak adlandırmayı sevdiği suçluluk, hastalık ve vicdan azabının iç mekânıdır. Ruhun hadım edilişini yansıtır; gözü ondan ötesini göremeyenler (Kant, İngilizler, dindarlar) hakir birer haremağasıdır.

Çoğu avangart gibi Nietzsche de tutkulu bir amneziyaktır. Gelecek, ancak geçmişin yıkımına kasti bir kayıtsızlıkla başlayabilir. Burada Kant ya da Schillervari hiçbir *Bildung* vizyonu, insanlığın ortak güçlerini hayata geçirebileceği bir dikey harekete hiçbir inanç yoktur. Bir hayli farklı anlamda olsa da Marx'takine benzer şekilde, koşullarımızı ancak kökten bir kopuş ve yeniden inşa ile onarabiliriz. Marx ile başka benzerlikler de mevcuttur. Metafizikten hazzetmemesine rağmen Nietzsche, insan davranışının –ona göre her biri insanlığın müstakbel gelişiminde rol oynayan– daha az muteber boyutlarına sıra geldiğinde, katıksız bir teodisi yanlısıdır. Aşkınlık, bireyler için değilse de türün bütünü için sefilliğin vaftizini gerektirir. Ahlak yasası çağı bir felakettiyse de, aynı zamanda *Übermensch*'in sahne alışı için vazgeçilmez bir prelüddür.[14] Marx'ın da,

benzer şekilde, tüm sefilliği ve vahşiliğiyle kapitalizmi sosyalizmin sahne alışı için zaruri gördüğü iddia edilebilir.[15]

Nietzsche, Marx'ın aksine bir tarihsel materyalist değildir; fakat o da kendince bir materyalisttir. Soyluluk ya da ebedilik taslayan pek çok şeyin sevimsiz kaynağını ifşa eder. En yüce düşüncelerin kaynağı ihtiyaç, kaygı, kıskançlık, garez, rekabet ve benzerlerinde yatar. Ayrıca, insanlık tarihini bir zooloji türü olarak gören ve bayağı bir fizyolojik indirgemecilikten keyif alan Schopenhauer'den bir tür "kaba" materyalizm devralır. Schopenhauer'in söylemi, başka şeylerin yanı sıra, bir yutak ve gırtlak, kramplar, katılmalar, epilepsi, humma ve kuduzluk söylemidir. Marx için olduğu gibi Nietzsche için de kültür, maddi bedende temellenir. *Şen Bilim*'de kendine, felsefe "bedenin yorumlanması ve *yanlış anlaşılmasından* ibaret"[16] değil midir diye sorar ve *Putların Alacakaranlığı*'nda alışılageldik karnavalesk üslubuyla alaycı bir ciddiyete bürünerek, henüz hiçbir filozofun insan burnundan hürmet ve şükranla söz etmediğini söyler.



Bilimin söylemi, ister burundan ister daha esaslı mevzulardan bahsediyor olsun, kültüre kendi meydan okumasını savurur. Darwin için beşeri kültürler, kendi başına her tür manadan yoksun süreçlerin tesadüfi yüzey şekilleridir. Nietzsche ve Freud'da olduğu gibi onda da mananın kaynağında manasızlık yatar. Schelling doğa bilimlerini kendi tinsel yaklaşımıyla birleştirmeye çalışmışken, Comte ve Spencer bunun tam tersini yapmayı amaçlar. Beşeri manalar ve değerler, yumuşakçaların evrimine ya da gezegenlerin hareketine de hükmeden yasaların egemenliği altına sokulmalıdır. Doğalcılık ya da pozitivizm için insan ruhu artık indirgenemez değildir. İnsanlığın bir hermenetiği olduğu gibi bir bilimi de olabilir. Daha sonraları, tüm yaşam formlarını evrensel bir zihnin bağlayıcı yasalarının varyasyonlarından ibaret gören yapısalcılık, kültürün merkezîliğini sorgulamakta kendine düşen rolü oynayacaktır. Psikanalizi insan öznesini konu alan bir bilim olarak görenler de mevcuttur.

On dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe, kültür kavramı masumiyetini kaybetmeye başlar. Jean-Jacques Rousseau'nun yazılarında zaten

kımıldanmakta olan bir şüphe –uygarlık için ödediğimiz bedelin çok ağır olduğu, azınlık için inceliğin çoğunluk için ıstırap anlamına geldiği şüphesi– yoğunlaşmaya başlar. Rousseau'ya göre sanat ve bilim büyük ölçüde ahlaki yozlaşmanın birer aktörü olagelmiştir. Kibir, konfor, miskinlik ve yozluk olmaksızın uygarlık da olamaz. Diğer bazı romantiklerle beraber Friedrich Schlegel de kültürü bizi Doğa'dan yabancılaştırmakla suçlar. Kültürün içimize ektiği arzular, ta kökünden lekelenmiştir. İnsan arzuları asla tartışmasız iyi değildir. Daha liberter bir romantizmle, arzunun sadece kimi dış güçlerce kösteklendiğinde marazileştiğini varsaymak artık imkânsızdır. Yetilerimizin sadece baskı, yabancılaşma veya tek yönlülük durumunda irin topladığı doğru değildir. Aksine, onlara daha en başından itibaren belli bir marazilik bulaşmıştır. Arzu, kendini yaralayan bir hazla müstakbel ölümüne özlem duyan, sapkın ve yarı patolojik bir güçtür. Dolayısıyla modern çağın daha geç dönemleri, bakışını romantik liberterler ve akılcı filozofların omzu üzerinden daha gerilere, modernlik öncesi İlk Günah düşüncesine –Marx'ta olmayan, fakat Freud'un kendine has Augustus-sonrası üslubuyla yeniden keşfedeceği bir nosyona– yöneltir.

Doğa'dan kültüre düşüş, talihli bir düşüştür; fakat üzerimize azgın bir şiddet dalgasının salınmasına yol açar. Varoluşumuzun çekirdeğinde, o olmaksızın yaratıcılığın da olamayacağı bir kusur ya da amnezi vardır. Nietzsche'den Adorno'ya, kimse uygarlığın faydalarını inkâr etmez; ancak dikkat çekmek için sesi giderek daha gür çıkan şey, "kültür taşı altındaki bir yığın dehşet"tir.[17] Vaktiyle insan inceliğinin en karmaşık formunu imleyen sözcük – kültür– Auschwitz çağında aynı zamanda en tarifsiz alçalmayla iç içe geçer. "[Tarihsel materyalistin] sanat ve bilimde incelediği her şey" der Walter Benjamin meşhur bir pasajda, "hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda, az ya da çok, o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere de borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın ... [kültür tarihi] insanlığın sırtına yüklenen ganimetleri pekâlâ çoğaltabilir. Fakat insanoğluna onları elde etmek için silkeleyip sırtından atma gücünü vermez."[18] Bu kültürel ganimette bir tür külfet

keşfedenlerden biri de Georg Simmel'dir. Kültür, ona göre nesneleşmiş Tin'dir; fakat modern çağlarda beşeri gayelere buz gibi bir kayıtsızlıkla kendi özerk mantığını ilan ederek, öznel varoluşu ezmeye başlamıştır. Şimdi insanlar, onun eksikliği nedeniyle takatsiz düşmek yerine, baskıcı bir kültür artığı altında sendelemektedir.[19]

Benjamin'in kültüre ilişkin olumlu ve olumsuz değerlendirmeler arasında salınan kararsızlığı, genel olarak Marksizmin kararsızlığıdır. Marksizm bir yandan her türlü ilkelciliği hor görerek uygarlığa methiyeler düzerken; öte yandan aşırı bir iyimserlik karşısında, aynı uygarlığın insanlık için korkunç bedellere mal olduğunda ısrar eder. Kültürü yok saymak yerine, konumunu değiştirir. Kültür, postmodern kültüralistler için olduğu gibi, her türlü musibetin kaynağı değildir. Aksine, tek başına kültürel olmayan maddi güçlerden doğar –tıpkı dilin tek başına anlamlı olmayan işaretlerin ürünü olması ya da Freud için bilincin köklerinin içkin bir manaya sahip olmayan güçlerde yatması gibi. Ayrıca Schiller ve Arnold için bir yekparelik ilkesi olan kültür, Marx için bölünmüşlüğü perdelemenin bir yoludur. Kısacası kültür ideoloji ve külfet ile o kadar dip dibedir ki, mutlak olarak onaylanamaz. Kültürün iktidarın zıt kutbu olduğu iddiaları ya hilekâr ya naiftir.

Bu konuda Marx ve Nietzsche arasındaki fark, "soylu olanın kaynağı bayağı olanda mıdır" meselesi değildir. Her ikisi de bu cephede katıksız birer materyalisttir. Fark, bu olgudan ne sonuç çıkarılacağı meselesinde yatar. Marksist açıdan bakıldığında, uygarlığın meyvelerinin –onların oluşumuna ortak olan– barbarlığı meşrulaştırıp meşrulaştırmayacağı, açık uçlu bir sorudur. Bunu çok azı yapsa da, bir Marksist pekâlâ gelecekteki kültür hazinesinin zenginliğinin sınıflar tarihi boyunca çoğunluğun kaderi olmuş külfete değmeyeceğini iddia edebilir. Müstakbel bir sosyalist düzenin, yaşayanların zihnine kâbus gibi çöken bir geçmişi telafi etmek için ne kadar uzun süre sabretmesi gerekecek ve ne kadar azimle serpilip gelişmeye ihtiyaç duyacaktır? Eğer tünelin ucunda bir ışık varsa, yol boyunca telef olmuş ve kenarda köşede kaybolup gitmiş şeylere, bir tür siyasi kurtuluşa taşınıp korunmayacak olan ama tam da adları tarih kayıtlarından silinenlere ne olacaktır?

Nietzsche'ye kalsa uygarlık, beraberinde getirdiği acımasızlıkların her bir zerresine değer. *Tragedyanın Doğuşu*'ndan çıkarılan bir pasajda, Antik Yunan sanatının doğumunda köleliğin rolünü soğukkanlılıkla meşrulaştırır ve modern çağlar için pişkince, "güç bela yaşayan kitlelerin sefaleti, bir dizi Olimpik insanın sanatın dünyasını yaratmasını sağlayacak şekilde daha da yoğunlaştırılmalıdır" önerisinde bulunur.[20] Bu Olimpik sınıfın en azından bir üyesinin ismi malumdur. Kültür, sömürünün zıddıdır; fakat aynı zamanda ona meşrulaştıran şeydir. Kitlelerin sefaletini meşrulaştırması itibariyle, Marksist anlamda ideolojiktir; fakat Nietzsche örneğinde, bunu gizlemeye ya da inkâr etmeye çalışmaması anlamında ideolojik değildir. En büyük liberal düşünürlerden John Stuart Mill antik dünyadaki siyasi ve entelektüel kültürün, onu yaratan köleliği meşrulaştırdığı konusunda Nietzsche ile hemfikirdir.

Bu tür bir teodisi, gerçekten de tragedya ile uyumsuzdur. Nietzsche'nin gözlerinde ıstırap, kültürün filizlendiği toprak olması itibariyle olumlanır; fakat tezahürat yapmasının bir nedeni de, insan gelişiminin ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Varoluş bizzat meşakkatli, zalim, nedensizce yıkıcıdır ve *Übermensch* de, tutkularını gemleyerek kendine zulmetmekten keyif alan, aynı zamanda hem maço hem mazoşist, o baştan çıkarıcı ölçüde ne idüğü belirsiz varlıktır. Bu savaşçı etiğini trajik bir neşe haykırışıyla benimsemeyi başaramamak, ancak o türlü türlü ruhsal hadımlara mahsustur. Nietzsche için özellikle Hristiyanlar, dehşet uyandıran bir keyifle acılarından haz almaları itibariyle, bu kampa dâhildirler.

Aslında Hristiyanlığın, özellikle acı çekmeyi kabul edilemez bulması itibariyle Nietzsche'nin öğretisinden daha trajik bir akide olduğu iddia edilebilir. Hristiyanlık, ıstırap ve ümitsizliği telafi etmek için onlarla yüzleşme trajik eylemine yönelir; fakat bu ancak ıstırapların ne iseler o olarak görüldükleri takdirde mümkündür, ahlaki adeleleri gevşetmenin gıpta edilesi birer olanağı olarak değil. Yeni Ahit'in Mesih'i bir kez olsun hastalara acılarıyla barışmaları nasihatinde bulunmamıştır. Aksine, görünüşe göre hastalıkların kaynağının şeytani olduğu kanaatindedir. Getsemani'de, yaklaşan ölüm karşısında paniğe kapılmış bir halde, kaderinden kurtarılmak için dua eder. Onu bekleyen kader trajik olabilir, fakat acı çekmenin soylulaştırdığının düşünüldüğü durumlardaki gibi

kahramanca değildir. Tam tersine, bu tür siyasi infazlar sadece acının kendi başına hiçbir mantıklı nedeni olmadığından değil, bunlar çoğu zaman son derece kaçınılmaz oldukları için trajiktir. İnsanın aklına, Brecht'in trajik kaçınılmazlığı küçümseyici bir şekilde yeniden ele alışı gelir: "Bu adamın acıları beni dehşete düşürüyor, çünkü gereksiz." İsa'nın ölmesi ya da diğer siyasi mahkûmların telef olması gerekmez. Bunu inkâr etmek, bu tür cezaları dayatan güçleri mazur görmektir. Eğer acı çekmekten bir değer üretilebiliyorsa ne âlâ. Fakat insanın daha az ıstıraplı bir kaynaktan faydalanması yeğdir. Nietzsche ise, aksine, acıdan kaçınmakta sadece ödleklik bulur. Ona göre meşakkatin kendi başına bir değeri vardır. Dolayısıyla trajediye bakışı, acı çekmeye fazla anlam yükleme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Theodor Adorno tam da bu nedenle trajediye şüpheyle bakar. Bu ona, manasızlığa çok fazla mana yüklemek ve dolayısıyla ondaki dehşeti dindirmek gibi görünür.[21] Bizzat sanatın formu, menfur içeriğini gerçekte olduğundan daha makul ve tutarlı kılma tehlikesi taşır.



Marx ve Nietzsche bize kültürün fahiş bedelini hatırlatırken, tüm iyi şeylerin altında yatan kanı ve zalimliği kabul eden bir diğer isim de Freud'dur. Geç dönem yazıları; insanlıkta yüceltilmiş, şehirlerin kurucusu Eros ile iç içe geçmiş ve Doğa'dan bir uygarlık devşirmek için onu zapt etme ödeviyle donanmış ilksel bir saldırganlık varsayar.[22] Zorbalığımızda saklı ölüm dürtüsü, böylece bir katakulliyle alçak emellerinden koparılıp bir toplumsal düzen inşa etmenin hizmetine koşulur. Fakat bu düzeni inşa etmek –ve onun altında yaşamak– tatminden feragati beraberinde getirir ve bu ödev süperego, otorite kaynağı, idealizm ve toplumsal varoluşun idamesi için yaşamsal önemdeki törel bilinç tarafından üstlenilir. O halde ne kadar uygarlaşırsak, tatmine o kadar tövbe etmek zorunda kalırız. Ve bunu ne kadar görev duygusuyla yaparsak, kötücül süperego kibirli dehşetini üzerimize salmak için o kadar güçlenir. Dahası ödlek ve kronik düzeyde mazoşist ego dayak yemekten müstehcen bir haz devşirdiği için, kendimizi Yasa ile arzu –safdil liberterin birbirinin zıddı olduğunu sandığı bu iki fenomen– arası marazi bir danışıklı dövüş içinde kalakalmış buluruz.

William Blake gibi daha bilge liberterler, bu tür yanılsamalara meydan bırakmaz.

Dolayısıyla tatmine ulaşmak, suçlu hissetmektir –bizi cezalandıran güçten aldığımız hazzın derinleştirdiği bir suçluluk hissi. Ne kadar hayran olunası bir ülkü sahibi olursak, içimizde öldürücü bir öz-nefret kültürünü o kadar besleriz. Dahası, libidinal enerjilerimizi dışa, bir uygarlık inşa etme ödevine doğru ne kadar yönlendirirsek, bu kaynakları o kadar tüketiriz ve onlar da yüzlerce yıllık hasımlarına –Tanatos ya da ölüm dürtüsüne– o kadar çok yem olurlar. Her halükârda, uygarlaşma sürecinde tuhaf şekilde kendini fesheden bir şeyler vardır. Ölüm dürtüsü yaratma itkisine sızarak pusuya yatarsa, uygarlığı yaratan şey aynı zamanda ona zarar verme tehlikesi taşır. Düzen tutkumuzun ta kendisinde anarşik bir şeyler vardır.

Freud'a göre kültür ya da uygarlık projesi bizden muhtemelen elimizden gelenin fazlasını talep etmektedir; özellikle de hem anlayışsız hem kindar olan süperego ferman çıkarırken bizim onlara uyup uyamayacağımız konusunda nasırlaşmış bir kayıtsızlıkla davrandığı için. Kültür, çileden çıkarırcasına dengesiz bir olaydır. Bir toplum, azınlığın tatmininin çoğunluğun baskılanmasına dayanmasını aşamazsa, der Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, "kalıcı bir varoluş beklentisine ne sahip ne de layık olur."[23] İddianın siyasi sonuçları sarsıcı olacaktır. Bu, yirminci yüzyıl ve sonrasında yeterince görülmüştür. Şimdi bu konuya gelebiliriz.

1 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (New York, 1969), cilt 2, s. 581 & 349. Düşünür hakkında bir Alman kötümserinin sıra dışı şekilde olumlu değerlendirmesi için bkz. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York, 1974), Bölüm 4.

2 Max Weber, "Science as a Vocation," H.H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), s. 155.

3 Strauss fikriyatı için bkz. *Natural Right and History* (Chicago, 1953) ve *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe, Ill., 1959).

4 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (Londra ve New York, 1994), s. 58.

5 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, 1989), s. 21.

6 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Daybreak* (Cambridge, 1982), s. 83.

7 Bkz. Slavoj Žižek ve Boris Gunjeviaac, *God in Pain* (Londra, 2012), Giriş.

8 Wernick, s. 83.

9 Bruce Robbins, "Enchantment? No Thank You!," George Levine (der.), *The Joy of Secularism* (Princeton ve Oxford, 2011), s. 91.

10 On dokuzuncu yüzyıl edebiyatında Tanrı'nın ölümü temasına dair klasik bir çalışma için bkz. J. Hillis Miller, *The Disappearance of God* (Cambridge, Mass., 1963). Miller'ın Cenevre fenomenoloji okulundan hayli etkilenmiş çalışması, dönemin edebî yazılarına dair elimizdeki en özgün eserlerden biridir.

11 Walter Kaufmann (der.), *Basic Writings of Nietzsche* (New York, 1968), s. 135.

12 A.g.e., s. 498.

13 *Beyond Good and Evil*, a.g.e., s. 307.

14 Postmodern okumalarda büyük ölçüde göz ardı edilen bu Nietzscheyen teleoloji için bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 2000), Bölüm 9.

15 Bkz. Terry Eagleton, *Why Marx Was Right* (New Haven ve Londra, 2011), Bölüm 3.

16 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), s. 35.

17 İfade Adorno'ya ait; *Prisms* (Londra, 1967), s. 260.

18 Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, Historian and Collector," *One-Way Street and Other Writings* (Londra, 1979), s. 359-61.

19 Bkz. Georg Simmel, "The Concept and Tragedy of Culture," David Frisby ve Mike Featherstone (der.), *Simmel on Culture: Selected Writings* (Londra, 1997) içinde.

20 Alıntılayan Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, s. 224.

21 Bkz. Theodor Adorno, *Noten zur Literatur* (Frankfurt am Main, 1974), s. 423.

22 Özellikle bkz. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*. Freud'un esere koyduğu ilk başlıkta "Uygarlık" *[civilisation*] yerine "Kültür" sözcüğü kullanılıyordu. Ayrıca bkz. Norman O. Brown, *Life Against Death* (Londra, 1968).

23 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion* (Harmondsworth, 1985) içinde, s. 192.

ALTINCI BÖLÜM

MODERNİZM VE SONRASI



Din güçten düşmeye başladıkça, çeşitli işlevleri onun varisi olmaya can atanlar arasında kıymetli bir miras gibi bölüştürülür. Bilimsel akılcılık onun öğretisel kesinliğini devralırken, radikal siyaset yeryüzünün çehresini dönüştürme misyonunu miras alır. Estetik anlamda kültür, onun tinsel derinliğinin bir kısmını himaye eder. Aslında çoğu estetik düşünce (yaratıcılık, ilham, birlik, özerklik, sembol, epifani vb.) gerçekten de teolojinin farklı fragmanlarının yerini almıştır. İmlediği şeyleri icra eden işaretler; estetikte şiir, teolojide ayin olarak bilinir. Bu esnada, sözcüğün geniş anlamıyla kültür dinin cemaatçi ethos'unu kısmen temellük eder ve sürdürür. Belirtmeye gerek yok ki bilim, felsefe, kültür ve siyaset dinin gerileyişi sonrası varlığını özerk birer uğraş olarak sürdürür. Ancak kendilerine özgü işlerinin yanı sıra dinin kimi yükümlülüklerini de üstlenmeye davet edilirler.

Din gibi yüksek kültür de, hem modern uygarlığa dönük bir eleştirisi hem de onun yozluğundan sığınılacak bir liman sunarak ikili bir rol oynar. *Kulturkritik* hattının eleştiri oklarından her şey nasibini alır: bilim, ticaret, akılcılık, materyalizm, faydacılık, eşitlik, demokrasi, kitle uygarlığı... "Alman demokrasisi söz konusu olduğunda," der genç Thomas Mann, "Onun vücut bulduğuna yürekten inanıyorum: Beni kötümser kılan da tam olarak olarak bu."[1] Bu radikal-muhafazakâr miras Schiller, Coleridge, Carlyle, Kierkegaard ve Alexis de Tocqueville'den Nietzsche, Karl Mannheim, Julien Benda, Ortega y Gasset, genç Georg Lukács, genç Thomas Mann, Martin Heidegger, D.H. Lawrence, T.S. Eliot, W.B. Yeats, F.R. Leavis ve diğer bir dizi yirminci yüzyıl bilginine geçer. Günümüzde bu

meşaleyi, muhtemelen son *Kulturkritiker* George Steiner taşımıştır. Ludwig Wittgenstein'ın bu muhafazakâr kültürel kötümserler saflarına dâhil edilmesi için gayet mümkündür.[2]

Davanın, Frankfurt Okulu yazılarında beliren sol bir versiyonu da vardı. Savunucuları kitle uygarlığından değil ama demokrasiden, akılcılık ve teknolojiden değil ama özgürlük ve eşitlikten yanaydı. Herbert Marcuse'un eserleri *Kulturkritik* ile benzer temaları tekrar ediyor, fakat aynı zamanda kültürün kurtarıcı bir güç olarak görülmesindeki yanılsamayı ifşa ediyordu.[3] Bu kültür eleştirisinin bir versiyonu, 1960'ların sonlarında sokağa akacaktı. Birkaç yıl sonra, devrimci avangartların sonuncusu olan Sitüasyonizm son nefesini verdi. En zehirli örneğini Nazizmin sunduğu geniş ölçekli kültür ve siyaset çiftleşmeleri artık olmayacaktı. Onların yerine, postmodernizm çağında kültürel siyaset olarak bilinen hayli değişik bir hayvan giderek öne çıktı. Modernizm, kabaca kültürü siyasetin bir alternatifine dönüştürmüştü; postmodernist dürtü ise, aksine, ikisini birbirine bağlayacaktı.

Kulturkritik üstatları için etik siyasete, kötümserlik ilericiliğe, hürmetkârlık aydınlanmaya, seçkinler kitlelere, birey devlete, cemaat cemiyete ve tinsel olan akılsal olana yeğdi. Estetiğin siyasetle hasım olduğunu düşünen genç Thomas Mann için tüm bunlar, iki tarafın Birinci Dünya Savaşı cephelerinde birbirini boğazlamakla meşgul olduğu bir dönemde Almanlar için Fransızlara karşı bir seçenek anlamına geliyordu.[4] Almanlar ile Fransızların entelektüel cephedeki savaşı, kültür ile uygarlık arası bir savaş –Freud'a göre içi boş bir ayrım– olarak görüldü.[5] Freud'un yüceltim, baskılama, saldırganlık vs. teorileri bu ayrımın her iki tarafını da kesiyordu. Onun gözünde etik ve siyaset ayrımı da, her iki taraf için öldürücü olan Eros ve Tanatos savaşı ile karşılaştırıldığında, en az kültür ve uygarlık ayrımı kadar önemsizdi. Francis Mulhern'in dediği gibi Freud "'kültür' ve 'uygarlık'ın özünde tek bir şey olduğunu" göstermiş ve "böylece 'kültür adamı'nın varlık zeminini çökertmişti."[6] Yine de, insanlığa bakışı Schiller'den ziyade Hobbes'a yakın olmakla beraber, Freud'un kendisi de toplumun "tembel ve ahmak" kitlelerce kuşatılmış birkaç cesur, önyargısız ruhtan oluştuğunu düşünecek kadar *Kulturkritiker*'di.

Bu tür muhafazakâr devrimcilerin çok azı, Alman yazar Stefan George'den daha ibretlikti. Platonculuk, ön-Rafaelloculuk, Fransız

sembolizmi, estetizm, Ortaçağcılık ve Alman milliyetçiliğinin bir bileşiminden ilham alan George, Bolşevizm korkusunu sanayi kapitalizminin tüm geleneksel bağ ve değerleri yok ettiği inancıyla birleştirdi. Etrafında topladığı sanatçılardan oluşan dışa kapalı seçkinler grubu reel politikadan tiksiniyor ve başta demokrasi olmak üzere modernliğin tüm veçhelerine karşı soğuk duygular besliyordu. George, eşkali kendisine hayli benzeyen bir peygambere, yeni bir Reich için bir Mesih'e ihtiyaç olduğunu ilan ediyordu. Bu Mesih ırkı arındıracak ve George'nin memleketinde yeni bir milli kültür yaratacaktı. Alışılmadık şekilde yapmacık bir tevazudan uzak durarak, 1904 yılında Münih'teki bir geçit töreninde Floransalı bir içoğlanı giysisi giymiş genç bir arkadaşıyla beraber Dante kılığında boy gösterdi. Bazı Naziler George'yi yeni bir kültürün müjdecisi olarak bağrına basarken, bazıları da onu bir dekadan olarak görüp kışkışladı.[7]

Hölderlin'den Steiner'a bu geleneğin en süreğen motiflerinden biri, trajedi düşüncesi olmuştur. Bu tema modern Avrupa düşüncesinde, özellikle de Georg Büchner'den Henrik Ibsen'e varan ve sanatın seçkin örneklerinin az rastlanır olduğu uzun yürüyüşte neden böylesine sık karşımıza çıkıverir? Simon Critchley'in işaret ettiği gibi, trajedi felsefesi "Alman entelektüel geleneğinde neredeyse tekinsiz bir ısrarla"[8] nükseder. Nedenlerden biri, şüphesiz, trajedi düşüncesinin dolaylı bir modernlik eleştirisi işlevi görmesidir. Sıkıcı bir burjuva çağında bir soyluluk belleğini, materyalizm çağında bir aşkınlık bakiyesini temsil eder. Trajik sanat, alelâde orta sınıf yurttaşlardan ziyade tanrılar, kahramanlar, savaşçılar, şehitler ve aristokratlarla ilgilenir.[9] Kayıtlara geçirdiği deneyim, büyük ölçüde tinsel bir seçkinler grubuyla sınırlıdır. Dokuma fabrikaları ve genel oy hakkından ziyade mit, ritüel, kader, günahkârlık, büyük suçlar, kefaret ve kurban ayiniyle meşguldür. Dindekine benzer korku, hürmet, dehşet ve biat hisleri uyandırır.

Trajedi, modernliğin olmadığı her şeydir: eşitlikçiden ziyade aristokratik, bilimselden ziyade tinsel, olumsaldan ziyade mutlaktır; kendi kaderine hükmetmekten ziyade kader meselesidir. Orta sınıf ilericilerindeki gibi İnsan'ın değerini yükseltmek ne kelime, trajik sanat ona dersini verir, onu ateşler içinden geçmeye zorlayarak günahkârlığını ve ölümlülüğünü

hatırlatır. Fakat bu yolla, kahramanı üzerinden ayaktakımının boyunu aşan bir metanet ve cesareti sergiler. Bu sanatın dizginlerini kırdığı yıkıcı güçler karşısında hiçbir bayağı toplumsal umut ayakta kalamaz. Ancak bu güçler, herhangi bir siyasi ütopya tasarımından daha değerli bir tinsel dirençle karşılaşır.

Istırap, yumuşak başlı insancılların yaptığı gibi, bir kenara atılmamalıdır. Tragedya sanatı bu tür tüm ahlaki gevşeklikleri hor görür. Acı, bir savaşçının ya da soylunun yaptığı gibi nihai bir cesaret imtihanı olarak kabullenilmelidir. Medusa'nın başlarıyla ya da leş kokan yılan saçlı tanrıçalarla karşılaşınca sıvışmak, ancak banka memurlarına ve dükkân sahiplerine yakışır. Fakat söz konusu acı anlamsız değildir; çünkü tragedya aynı zamanda seküler bir teodisi formudur. Dünya, küt kafalı *Aufklärer*'in sandığının aksine, bir ahlaki ya da akli mantığa sahip olmayabilir; gelgelelim çöküş ya da mağlubiyetten yüce değerler çıkarmak mümkündür. Böylece insan, ilerleme savunucularının eline koz vermeden umudunu koruyabilir. Sanatın hamisi Dionysus, tek bedende hem ıstırap hem esrimedir; hem müstehcen zevklerin ama hem de neşe ve tazelenmenin tanrısıdır.

Tragedyanın dünyası karanlık ve muammalıdır; insan aklının sınırlarını apaçık ortaya seren bir bilinmezliktir. Akıl, onu kuşatan demonik güçlerin aksine, melekelerin en çelimsizi olarak dımdızlak kalıverir. Fakat akla dönük bu güvensizlik nihilizme savrulmaz; zira trajik sanat bize aynı zamanda bir kozmik düzen duygusu bahşeder. Bu düzenin fazla aşikâr ya da şematik olması şart değildir –bu, orta sınıf akılcılığına taviz vermek olacaktır. Fakat gökkubbenin tüm beşeri çabalarla alay ettiği anlamına gelecek ölçüde anlaşılmaz da olmamalıdır. Bundan ziyade, insanın değerini korurken onun kırılganlığını da kabullenmelidir. Sinizm ile galebecilik arasında bir orta yol bulunmalıdır. Tepesindeki gizem ve aşkınlık hâlesiyle tragedya, Aydınlanma'nın sığ akılcılığına bir sitemdir. Ve aynı zamanda onun bireyciliğine bir azardır. İnsan'ın özgür bir özne olarak kendi kaderini belirleyebileceği düşüncesi kadar toy bir inanç olamaz. Bu tür bir bakış; kaderin amansız gücüne, trajik eylemin umumi doğasına ya da tecelli ettirdiği beşeri alınyazısının akıl sır ermez karmaşıklığına karşı ayakta kalamaz. Bu tür bir özgürlük, zorunluluktan bihaber olmaktır. Tragedya

hem başıboş bir öznelciliği hem de küçük düşürücü bir belirlenimciliği reddederek, özgürlük ve zorunluluk arasındaki karşıtlığa son verir. Hem özgürlük hem de zorunluluk, der Schelling *Sanat Felsefesi*'nde, "kusursuz bir kayıtsızlıkla, aynı anda hem muzaffer hem mağlup bir halde tecelli eder."[10] Bir insanın kaderini onun tercihi kılmak, gönüllü ve kaçınılmaz arasındaki ayrımı bozguna uğratmaktır. O halde umut vardır, ama mutluluktan gözleri parlayan bir iyimserlik yoktur.

Kahraman kendi durumundan tümüyle mesul olduğu takdirde, trajik duyu ölümcül bir yara alır. Merhametimizi, ne yaptıklarının tam bilincinde olarak babalarını katleden ya da kızlarını kurban edenlere harcamaya meyilli değilizdir. Bu nedenle, burjuva bireysel özgürlük kültü reddedilmek zorundadır. Gelgelelim, kahramanımız mekanik materyalistlerin insan kavrayışı gibi sadece dış güçlerin bir kuklası da değildir. Özgür irade ile belirlenim arasında yeni bir orana ihtiyaç vardır. Tragedyanın kahramanı zorunluluğu kucaklamayı seçerek, piyasada bulunabilecek her şeyden daha değerli bir özgürlük formunu sergiler. Hiçbir eylem, bir insanın kendi özgürlüğünden feragat etmesinden daha özgürce olamaz. Kahraman bu tercihte bulunarak, bir yandan Yasa'ya boyun eğerken aynı zamanda özgürlük karşısında saygıyla eğilir. Böylece tüm kaba belirlenimciliklerin üzerine çıkar; fakat bu itaat ile ulaşılmış bir aşkınlık olduğundan, hâlâ iradenin sınırlarını kabullenmemiz beklenir. İnsan özgürlüğünü kutlarken, aynı zamanda tevazu ve özveri erdemlerini onaylarız. Tragedya bu anlamda, siyasi ve felsefi bir soruna estetik bir çözüm sunar. Bize özgürlük ve belirlenim arasındaki çatışmayı –modern düşünceye musallat olmuş bir çatışmayı– nasıl çözeceğimizi öğretir. Bunun yollarından biri, nahoş bir belirlenimciliği daha asil bir ilahi takdir nosyonuyla ikame etmektir. Bu ve başka yollarla tragedya, içi boşaltılmış –bir kavram olmaktan ziyade bir imge olması itibariyle daha da görkemli– bir diğer din formu olarak işlev görür. Asil ruhlar, aydınlanmış burjuva filozoflarının teorilerine kendi ilmihallerini kâğıda dökerek yanıt vermezler. Bunun yerine muzaffer bir edayla bir sanat formuna, kolayca dile dökülemeyecek şeyin yine de dışavurulabildiği bir forma işaret ederler.

Sanatın bize kurtuluş sağlayabileceği inancı fevkalade direngen çıkmıştır. Nietzsche, baştan sona bu meseleyle meşguldür. Bu, mağrur Viktoryen

uzlaşının çöküşü ve Birinci Dünya Savaşı katliamı karşısında hayatta kalabilmiş bir umuttur. Çeşitli versiyonlarına hem Bloomsbury hem de *Scrutiny*'de –başka birçok konuda birbiriyle kanlı bıçaklı olan iki düşmanda– rastlanabilir. Sanat, ilerleyen bir barbarlığa karşı kaledir. "Şiir," der I.A. Richards şaşırtıcı bir naiflikle, "bizi koruyabilir; kaosun üstesinden gelmenin kusursuzca kabil bir aracıdır."[11] F.R. Leavis, kaba saba materyalist bir topluma, büyük edebiyatta rastlanabilecek "dinsel bir düşünce ve duygu derinliği" ile meydan okumaktan bahseder.[12] "İnsan Tanrı inancını terk ettikten sonra," der Wallace Stevens, "hayatın kurtarıcısı olarak onun yerini alan öz, şiirdir."[13] "Mavi Gitarlı Adam"da ise şöyle yazar: "Şiir/O olağanüstü müzik almalıdır yerini/Boş semanın ve ilahilerinin." Bu, sesi ta Mallarmé zamanından duyulabilen bir notadır; ona göre sanatın asıl rolü dini aşmaktır.[14] Vaktiyle teolojiye hizmet eden estetik, artık onun yerini almak için uğraşır. Sanat eseri ruhen yozlaşmış bir dünyada büyülenmenin son ileri karakollarından birini sunduğundan, yüksek modernizm baştan sona esrarlıdır. Modernizm-sonrası [postmodernizm] ise, dillere düşmüş duygulanım yokluğuyla, esrar-sonrasıdır. Bir anlamda estetik-sonrasıdır da; zira gündelik yaşamın estetizasyonu, sanat olarak bilinen özgül fenomenin ta kendisinin altını oyacak noktaya taşınır. Yeterince genişletilen estetik kategorisi, sonunda kendini boşa düşürür.

Bir inayet aracı olarak imgelem, belleğin Proust'un muazzam romanındaki kurtarıcı gücünden Joyce takipçisi bir sanatçının papazvari misyonuna, modernizmin değişmez motiflerinden biridir. Henry James sanatta, azizlere has bir özveri formu bulur. Aşkınlığın epifanileri Woolf romanına ve Rilke şiirine dadanır. İngiliz modernizminin en ünlü şiirlerinin altında; ölüm, kurban ve yeniden doğuma dayalı bir antropoloji yatar. *Kültür Üzerine Düşünceler*'in yazarı ileriki yıllarında, bir halkın kültürünün –eğer büyüyüp gelişecekse– dine dayanması gerektiğini iddia edecektir. Fakat pek çok modernist sanatçı dindar bir Anglo-Katoliğe dönüşmeyecek, bu bağlamda kültür için dine dayanmak yerine onu ikame etme stratejisini yeğleyecektir. Yirmi birinci yüzyılın en tereddütsüz seküler eleştirmenlerinden biri olan Frank Kermode'un eserlerine hâlâ Tanrı'nın

ölümünün gölgesi düşer; *Bir Son Duygusu*'na göre dinsel ya da siyasal tüm mitler, yerlerini özbilinçli kurmacalara bırakmalıdır.

Tanrı tam olarak ölmemiş, fakat insanlığa sırtını dönmüştür. İnsanlık kendi dayanılmaz varlığını artık ancak onun kaygı verici yokluğunda duyumsayabilir. Biraz ümitsiz vaka olan "seküler aşkınlık formu olarak estetik" nosyonu, 1990 yılında, sanatın bize yanıtlardan ziyade sorular sunmakla görevli olduğu minvalli bir dizi kibirli liberal klişe sıralayan Salman Rüşdi'nin Herbert Read Anma Dersi'nde hâlâ sağ salim ayaktadır. Dante veya Michelangelo meseleye böyle mi yaklaşmıştır, tam olarak bilinmez. Rüşdi, sanat eğer gerçekten aşkınlığın modern versiyonuysa, en katı Kalvinist'in bile tahmin edemeyeceği kadar az sayıda insanın bu inceliğin alıcısı olduğu düşüncesinden sarsılmış da görünmemektedir.[15]

Modernizmin yol almasıyla beraber, kültürün biri estetik diğeri antropolojik iki temel anlamı arasındaki uçurum giderek derinleşir. İkili ancak Lawrence'ın Mexico'su, Yeats'in Anglo-İrlandalı tabakası, Müşahitler'in organik toplumu, Eliot'ın tabakalaşmış Hristiyan toplumu, Amerikan Yeni Eleştiri Okulu'nun estetik Güney'i ya da Heidegger'in köylüler arasında yürütülecek bir felsefi çalışma düşü (Adorno buna, köylülere bu konudaki görüşlerini sormak gerektiği cevabını yapıştırır) gibi hayali dünyalarda bir araya gelebilir. Sanat olarak kültür ile yaşam formu olarak kültür arasındaki rekabet, artık birbirlerini ölümcül birer rakip olarak gören azınlık ile popüler kültür arasındaki rekabettir. Modernizm, başka şeylerin yanı sıra, doğum anında ikizi olan kültür endüstrisine karşı savunmacı bir tepkidir. Gün gelecek, Radikal Aydınlanma –hem eğitimli hem popüler, hem hâkim güçlere meydan okuyabilecek kadar zengin ama hem de sıradan insanları kendi düzeyine çekebilecek kadar sarih bir kültür– düşü tümüyle sona erecektir. Sanatı, kültürü ve siyaseti tek bir ortak projede birleştirmeye dönük radikal romantik umudu da aynı son bekleyecektir. Zaman, sentezler değil, ayrımlar çağıdır.



Coleridge'dan itibaren kültür ve uygarlık genelde müttefikten ziyade hasım olarak görülür. Bu her zaman böyle olmamıştır. On sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde G.A. Pocock'un tabiriyle ticari hümanizm ideolojisi, ikisini

yakın ilişkiye sokar.[16] Aslında iki kavram, hem ahlaki nitelikleri hem de maddi başarıları imleyecek şekilde “uygarlık” sözcüğü altında birleştirilir. Teoriye göre, bireyler arası ticari ilişkiler onların kabalıklarını incelterek, taşralılık ve köşeliliklerini törpüleyerek ve ticaret mecralarını her zamankinden daha sürtünmesiz ve etkin kılacak şekilde bir karşılıklı duygudaşlık derinliği yaratarak bireyleri hem zenginleştirir hem kibarlaştırır. Eski aristokratik düzenin kibri ve görmemişliği, yerini *le doux commerce*’e [tatlı ticaret] bırakır. Barış ve uygarlık, ticaretin işine gelir. Nezaket, ekonominin dişlilerini yağlar. Adam Ferguson’ın *Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme*’sine göre ticaretin genişlemesi ve ahlaki duyguların yayılması birbirini karşılıklı olarak beslediğinden, duygular ve toplumsal ilişkiler kol kola ilerler. Değişim mali açıdan olduğu kadar manevi açıdan da kârlıdır –özellikle empatik tahayyülün ürünü olan, kendini bir başkasının yerine koyma eyleminde. Smith’in hem bir iktisatçı, hem de bir ahlakçı olması tesadüf değildir. Tüccar ile Duygu İnsanı, birbirinin zıddı olarak görülmez.

Yirminci yüzyıl, kültür ve uygarlığı birleştirmenin, on sekizinci yüzyıl kahvehanelerine daha uzak olamayacak yeni bir yoluna tanıklık edecekti. Endüstri ve teknoloji anlamında uygarlığın sanatın hizmetine koşulması mümkündü. Devrimci avangardın düşü de zaten buydu; ona göre sanat, mekanik yeniden üretim çağına uyarlanarak hayatta kalabilirdi, yüksek modernizmde olduğu gibi ona ayak direyerek değil. Bu nedenle, yeni teknolojik kültür formları icat edilmeli, mevcut olanlar devralınmalıydı. Şeytanla aşık atmaya kararlı fütüristler, konstrüktivistler ve gerçeküstücülerin iddiası oydu ki, Marx’ın tabirinde olduğu gibi tarih kötü tarafından ilerleyebilir, mevcut sistemin teknolojik aygıtı devrimci gayelere koşulabilirdi. Kapitalizmin teknikleri, onun öznellik formlarını yıkmak üzere kullanılabilirdi. Altyapı, üstyapıya karşı çevrilebilirdi.

Bu deneme, Stalinizm ve Nazizm engeline çarparak başarısız oldu. Söz konusu iki kültür versiyonunun uzlaşması on yıllar sonra, postmodernizmin doğuşuyla gerçekleşti. 1980’lerden bu yana sanat anlamında kültür giderek popülist, sokaklara aşina ve yöresel bir hal alırken, yaşam formu olarak kültür tepeden tırnağa estetize edildi. İkincisi, Helenistler ve romantikler için yaratıcı bir tatmin sunan ortak yaşam türü anlamına geliyordu,

postmodernizm içinse –coşkusu bir hayli azalmış şekilde– imgeye dayalı bir siyaset ve ekonomi. Sanat ve gündelik yaşamın uzun süredir düşlenen evliliği –devrimci avangart için kusursuz haline siyasi duvar resimlerinde ya da ajit-prop tiyatroda ulaşan bu evlilik– moda ve tasarımda, medya ve halkla ilişkilerde, reklam ajansları ve kayıt stüdyolarında bulunur oldu. Kültür, kollarını *Kulturkritik*'in ezeli düşmanı olarak gördüğü gündelik yaşama açtı.

Fakat demokrasi cephesinde kazandıklarını, eleştiri cephesinde terk etti. Gündelik alışkanlıklara dönük asilzade kibriyle *Kulturkritik*, muhafazakârlığın seçkinci bir damarıydı; sanatı ve ticareti kaynaştırması itibariyle postmodernizm ise popülist bir damarı. *Kulturkritik* basmakalıp olanla ilişkisinde fazlasıyla iğneleyiciyse, postmodernizm de fazlasıyla suç ortağıdır. Her ikisi de çoğunluğun yaşam tarzına burun kıvırır –*Kulturkritik* onda iç karartıcı bir bayağılık gördüğü için, postmodernizm ise cehaletin uzlaşı ve çoğunluğa içkin olduğunu varsayma hatasına düştüğü ve bu nedenle uçlar ve azınlıklar lehine bir ideolojik tercihte bulunduğu için. *Kulturkritik* devlet, sınıf, ekonomi ve siyasi örgütlenme gibi alelâde meselelere tenezzül etmez; liminal, sapkın ve mütecaviz şeylerle kendinden geçen postmodernizm de bu meselelere olsa olsa bir nebze daha heyecan besler.

Postmodernizm, pek çok açıdan Nietzsche'ye derkenardır. Ama metafizik bagajından; Güç İstenci'nden, *Übermensch*'ten ve insanlığın yabaniliği aşıp ahlaki bir ihtişama nasıl geçeceği hakkındaki teleolojik denilebilecek masalından yoksun bir Nietzsche'ye... Onun trajik bakışını da terk eder. *Kulturkritik* trajediye abartılı bir önem atfederken, postmodernizm ise onun karşısında apışıp kalır. O, post-trajik bir kültür formudur –Alain Badiou'nun post–Marksistliğinden ziyade, Morrissey'in post-Mozartlığına benzer anlamda post-trajik. Diğer yakaya çıkmak için trajedi içinden sürüklenerek geçmiş ve gereğince dönüşmüş değildir. Onun gözünde gerçekliğe içkin bir mananın yokluğu, yüzleşilmesi gereken bir skandal değil, kabullenilmesi gereken bir olgudur. Modernizm azimkâr hakikat arayışında karanlıkla, Diyonizyak güçlerle, hatta topyekun bir dağılmayla yüzleşmeye hazırdır. Postmodernizm ise böyle bir ihtiyaç hissetmez. Hakikatin, birliğin, totalliğin, nesnelliğin, evrensel ilkelerin, mutlak değerlerin, sabit

kimliklerin ve kaya gibi temellerin –sözüm ona– var olduğu dönemi hatırlayamayacak kadar gençtir; dolayısıyla onların ayan beyan yokluğunda huzursuzluk verici hiçbir şey bulmaz. Bu anlamda, modernist öncülerinden ayrışır; onlar ilk felakete, şok dalgalarından sersemlemeye devam edecek kadar yakındırlar. Postmodernizm içinse, aksine, birlik uzun zamandır bir yanılsama olduğundan parçalanma yoktur; tartışmasız hakikat olmadığından yanlış bilinç yoktur; yerinden oynayacak hiçbir şey olmadığından, temellerin sarsılması yoktur. Hakikat, kimlik ve temeller bize eziyet edercesine saklanıyor, kendini ele vermiyor falan değildir; zaten hiçbir zaman var olmamışlardır. Arkalarında sadece bir hayalet bırakarak, sonsuza dek kaybolmamışlardır. Burada söz konusu olan, bir hayalet bacak sendromu değildir. Yoklukları, Mona Lisa'nın ellerinde bir saç kurutma makinasının yokluğundan daha fazla hissedilmez. Bir domuz *Yitik Cennet*'i ne kadar anlatabilirse, postmodernizm de bu şeylerin eksikliğine ancak o kadar ağıt yakabilir. Richard Morty'ye yakışır bir ifadeyle, kaşınmayan bir yeri kaşımanın âlemi yoktur.

Tanrı'nın ölümünü modernizm bir travma, bir hakaret, bir ıstırap kaynağı ve bir kutlama sebebi olarak deneyimlerken, postmodernizm onu deneyimlemez bile. Kafka'nın, Beckett'ın ve hatta Philip Larkin'in aksine onun evreninin merkezinde Tanrı şeklinde bir boşluk yoktur. Aslına bakılırsa onun evreninde hiçbir boşluk yoktur. Postmodernizmin post-trajik olmasının nedenlerinden biri budur. Trajedi, telafisi olmayan bir kayıp ihtimalini içerirken, postmodernizm için kaybedilmiş önemli hiçbir şey yoktur. Sadece, zorla idealleştirilmiş daha yüce, soylu, derin şeyler ararken bu olguyu kayıtlara geçirmeyi başaramamışızdır. Öyle ya da böyle, trajedinin belli bir öznellik derinliğine ihtiyaç duyduğu düşünülür; ki Beckett'ta trajedi yokmuş gibi görünebilmesinin bir nedeni de budur. Postmodern özne, kendi içinde trajik soğukkanlılığa uygun bir aday olmasına yetecek bir derinlik ve süreklilik bulmakta zorlanır. Hiçbir zaman sahip olmadığınız bir şeyi ıskartaya çıkaramazsınız. Artık bir Tanrı yoksa, bunun bir nedeni de kendini yerleştirebileceği hiçbir mahrem iç mekânın kalmamasıdır. Derinlik ve içreklik, külüstür bir metafiziğe aittir ve onların kökünü kazımak, Tanrı'yı saklandığı yeraltı mekânlarından söküp atarak hükümsüz kılmaktır. Psikanaliz içinse, aksine, insan öznesi dağınık ve

istikrarsız olsa da iç derinlikle donanmıştır. Aslında bu iki olgu birbirini bütünler. Bu nedenle de, postmodernizm değilken, psikanaliz trajik duyunun günümüz mirasçılarındandır.

Trajedi genelde bir tarihsicilik duyusuna sıkı sıkıya bağlıdır. Zamanın doğrusal tabiatı, yıkıcı eylemlerin icra edildikleri anda geri dönüşsüz oldukları anlamına gelir. Ölümcül atıkları, kaynağından çok uzağa yayılarak geleceği zehirleyebilir. Fakat bu geri dönüşsüzlük yapıcı eylem formları için de aynı şekilde geçerli olduğundan, trajik çıkmazın ortamı aynı zamanda muhtemel bir kurtuluşun arenasıdır. T.S. Eliot'ın *Burnt Norton*'da dediği gibi, zaman ancak zaman vesilesiyle fethedilebilir –doğrusal zamansallığa dönük şüphesiyle modernizmin büyük ölçüde ayak diređiği bir iddia. Doğrusal olmayan zamanın da trajediye ev sahipliği yapabileceği doğrudur. Flann O'Brien'ın olağanüstü komik lanet hikâyesi *Üçüncü Polis*'te olduğu gibi, sonsuz bir tekrar olarak zamansallık bir cehennem portresidir. Fakat her şeyin ufak bir uyarlanmayla geri dönüş garantisinin olduğu, postmodernizmin mekânsallaşmış zamanında durum başkadır. Tekrar, trajediyi üretmenin olduğu kadar ondan kaçınmanın bir yolu da olabilir. Bu, her ikisi de döngüsel zamana inanan Yeats ve Joyce'un temelde komik dünya görüşleri için geçerlidir. Evrenin girdap ve sarmallarında hiçbir şey mutlak olarak kaybolamaz.

Romantizmin gözünde, tarih olarak bildiğimiz arzu bir tür sonsuzluğu temsil eder. Modernizm ise, aksine, sonsuzluktan ziyade zamandan vareste oluşla –şimdiki zamanın tam göbeğinde, zamanın bunaltıcı atıklarından sökülüp alınmış kimi gizli özlerde ya da epifanik anlarda bulunabilecek bir muammayla– meşguldür. Postmodernizm ile beraber tarih büyük ölçüde şeyleşmiş bir kültürel mirasa, kadim bir devralınan tarzlar repertuarına, geçmişe dönük "şimdici" bir yaklaşıma indirgenir. Çoktan vuku bulmuş olanın sonluluğunun, gerçeğin sonsuzca yoğrulabilir olması gerektiğini düşünenlerde bir dehşete yol açacağı kesindir. Tarih, sonsuz seçenekler dizisinden hoşlanan bir kültür için fazla verilidir. Şimdideki özgürlüğümüzün geçmiş olarak bildiğimiz telafisiz mukadderatla sınırlanmış olduğunun hatırlatılması hoş karşılanmaz.

Eğer postmodern kültür derinliksiz, trajik karşıtı, doğrusal olmayan, esrar karşıtı, temel yoksunu, evrensellik karşıtı, mutlaklar konusunda şüpheci ve

içrekliğe gönülsüz bir şey ise, onun –modernizmin asla ve kat'a olmadığı gibi– din sonrası bir kültür olduğu söylenebilir. Örneğin çoğu dinsel düşünce bir evrensel insanlık varsayar; çünkü insan türünün sadece belli bir kesimiyle –diyelim ki Bosnalılarla ya da 1,76 boydan uzun insanlarla– ilgilenen bir Tanrı, bir Yüce Varlık'ın sahip olması gereken herkese eşit mesafeli merhametten yoksun görünecektir. Ayrıca İbrani kutsal metinlerinin bir anlamının olabilmesi için, bizimle İbrahim arasında ortak bir zemin gerekir. Oysa postmodernizm, büyük anlatıların yeryüzünden tümüyle silindiğini ya da nereye bakılırsa bakılsın kalıcı kimliklerin bulunamayacağını iddia etse de, evrenselliğe karşı asabiliğiyle ünlüdür. Bir düşünce akımı olarak, Nietzsche felsefesinin ateizme yönelen boyutlarının çoğunu miras alır; fakat sokak aşinalığıyla *Übermensch* nosyonunu geri çevirdiğinden, eskisini ikame edecek yeni bir ilahilik formuna sokulmayı reddeder. Evrensel insanlık kavramından bir bütün olarak şüphe duyan postmodernizm, Tanrı gibi İnsan'ı da benimsemez ve dolayısıyla hümanizmin dine benzer tesellilerini reddeder. Bu bağlamda Nietzsche'nin, Kadiri Mutlak ancak İnsan da yanı başına gömülürse mezarında rahat edecektir uyarısı nihayet ciddiye alınır.

Daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche, klasik hümanizm enkazından bir faal insan öznesi vizyonu kurtarır. Üstün İnsan, kendi haline bırakıldığında akıntı ve ihtilaftan ibaret bir dünyaya kendi imgesinin mührünü vurur. Ve, büyük ölçüde benzer şekilde, arzularını kendi hâkimiyetine alır. Bu bağlamda, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde bahsettiği kendini yaratma öğretisi, tam bir Nietzsche göndermesidir. Fakat bir bütün olarak postyapısalcılık ve postmodernizm açısından atipik bir gönderme... Bu ikisine göre gerçeklik akıntısı artık özneye öylesine sızmıştır ki, öznenin yekpareliği çözülmüş ve failliği zaafa uğramıştır. Postmodern özne, tıpkı *Übermensch* gibi, kendi elleriyle yoğurup kendi iradesiyle şekillendirebildiği bir hamurdur; fakat aynı sebepten, Nietzsche'nin insan sonrası hayvanının gerçekliği kendi arzuları uyarınca yola getiren bükülmez iradesinden yoksundur. O, Nietzsche ya da Wilde'daki gibi kendini bir sanat eserine dönüştürme anlamında değil, Kierkegaard'daki gibi her türlü birlik ve ilkeden yoksun olma anlamında estetiktir.

İnsan artık öncelikle bir fail ya da yaratıcı olarak görülmediğinden, Yüce Varlık zannedilme tehlikesiyle karşı karşıya değildir. Nihayet olgunluğa erişmiştir –fakat kendi kimliğinden feragat etme bedeli karşılığında. Kendi kaderini belirlediği düşünülmemelidir –ki Kant ve Hegel gibiler için özgürlüğün anlamı budur. Kendilik, artık bunu yapabilecek kadar uyumlu bir bütünlük arz etmemektedir. Bu, hiç kuşkusuz, postmodernizmi post-teolojik kılan şeylerden biridir; zira Bir olan –ve kendi varlığının temeli olan– her şeyden önce Tanrı'dır. O halde, eğer ondan kurtulmak istiyorsanız, öznellik kavramının kendisini yeniden şekillendirmeniz gerekir; ki bu tam da postmodernizmin yapmaya çalıştığı şeydir. Kapitalist sistem üretici olarak özneden tüketici olarak özneye geçiş halindeyse, bunu başarmak daha kolaydır. Tüketiciler edilgen, dağılmış, geçici öznelerdir; bu pek de Kadiri Mutlak'ın geleneksel portresine benzemez. Erkek ve kadınlar üretici, emekçi, imalatçı ya da kendisinin yaratıcısı olarak görüldüğü müddetçe, Tanrı'nın ömrü asla tam olarak tükenmez. Her üretim eyleminin ardından bir Yaratıcı imgesi beliriverir ve özellikle de bir üretim eylemi –sanat– Kadiri Mutlak'ın eylemine rakip olur. Fakat o bile Ezeli ve Ebedi Tüketici Olarak İnsan'ın sahne alışı karşısında hayatta kalamaz.

O halde yirminci yüzyılın son on yılları, belki de ilahiliğe nihayet öldürücü darbenin vurulduğu dönem olarak görülecektir. Postmodern kültürün sahne alışıyla beraber, esrarlı olana dönük nostalji nihayet defedilir. Söz konusu olan, hiçbir kurtuluşun olmamasından ziyade, kurtarılacak hiçbir şeyin olmamasıdır. Din elbette yaşamaya devam eder; çünkü geç modern uygarlık, postmodernizmden ibaret değildir. Fakat böyle olsa bile, uzun bir batık projeler, kusurlu stratejiler ve teorik çıkmazlar silsilesinin ardından insanlık tarihi ilk kez hakiki bir ateizme ulaşır. Postmodern düşüncenin bu çağın gelişi için –eğer bu bir çağın gelişiyse– devasa bir bedel ödemiş olduğu doğrudur. Dini gider yazarken, büyük bir metafizik yanılsamanın yanı sıra başka bir dizi önemli meseleyle de ilişiğini keser. Dine tövbe ediyorsa, bunu –gördüğümüz gibi– onu bir hayli geren bir derinlikten feragat bedeli karşılığında yapar. Böylece başka pek çok değeri de ardında bırakır.

Postmodernizmin, özellikle az çok fetişist ötekilik kültüyle, aşkınlığın artakalan izini muhafaza ettiği doğrudur. Fakat ortalıkta pek çok ötekilik

olsa da, hiçbir Büyük Öteki, hiçbir totalite ya da aşkın gösteren yoktur. Ayrıca, bir kültür ile diğeri denk olmasa da, kültürün kendisinin hiçbir ötekisi yoktur. Vaktiyle Tanrı'da birleşen tüm yollar artık kültüre çıkar. Bu, utangaç bir temelcilik formudur. Kültür, arkasına dikkatle bakabileceğiniz ya da yerin altına gömebileceğiniz bir şey değildir; çünkü bakmak ve gömmenin kendisi de kültürel birer işlem olacaktır. Dolayısıyla kültür, kavramın daha afili anlamıyla Arnold için ne işlev gördüyse, postmodernizm için de o işlevi görür: bir tür mutlak. Fakat bu, aşkın olmaktan ziyade aşkıncı bir kültürdür: fenomenlerin yörüngeleri ötesindeki kutsal bir alandan ziyade, tüm fenomenlerin olabilirlik koşulu.

Kimi postmodern kültür örneklerinin yapmacık maneviyatında aşkınlığın izleri görülebilir. Bu, bir insanın tümüyle materyalist bir toplumdan bekleyebileceği şekilde gevşetilmiş, tenzil edilmiş bir dinselliktir. Nasıl ki mizah duygusundan yoksun birinin kendini rahat hissedebildiği yegâne komedi türü kaba mizahsa, böylesine aklı başında toplumların heves edeceği yegâne inanç formu da aklı karışık bir gizem duygusudur. Yani Wall Street'in bir sonu olabileceğini havsalası almayanlar, Kabala'ya inanmak için biçilmiş kaftandır. Scientology'nin, ambalajlı sufizmin, hazır giyim okültizmin ve servise hazır meditasyonun ultra zenginler arasında rağbet gören birer boş zaman eğlencesi olması ya da Hollywood'un yüzünü Hinduizme dönmesi şaşırtıcı gelmez. Hiçbir şeye inanmayan bir pişkin, herhangi bir şeye inanmaya hazır bir fantezici olur çıkar. O, saygın kasabalının gözünde –James Joyce'un tabiriyle, dağınık saçlı bohem sanatçı imgesi gibi– dini kozmik ahenk ve ezoterik kült olarak gören bir dünyevi ve kalantordur. Bir açı doyurmak ile ıvır zıvır işlerden kurtulma arayışındaki biri adına vergi iadesi açığını kapamak arasında çok kısa bir mesafe vardır. Maneviyatın anlamı, birinin stilistinin ya da borsacısının gideremediği ihtiyaçlarını karşılamaktır. Fakat bu bayatlamış öte dünyacılık, gerçekten de bir ateizm formu, Tanrı külfeti olmadan kendini ahlaken yükselmiş hissetme yoludur.

Andrew Wernick, modern çağda imal edilmiş çeşitli Tanrı vekilleri bir bir yürürlükten kaldırılırken, postmodernizmin Tanrı'nın ikinci ölümü denilebilecek bir şeyi beraberinde getirdiğine işaret eder. Örneğin toplum düşüncesi Durkheim'a bir aşkınlık formu sağlarken, Jean Baudrillard bizzat

toplumsal'ın sonunu ilan eder.[17] Aynısı kültür kavramı için de geçerlidir. Arnold'ın kültürü, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'nın mitolojiden arındırılmış bir versiyonuysa, postmodernizm kültürün kendisinin gizemden arındırılmış bir versiyonuna ulaşır. Modernizmle beraber ilahilik halesi yerini estetiğin aurasına bırakır; postmodernizmin teknolojik sanatı ise kalkar bu aurayı dağıtır. Hayatta kalan yegâne aura, birbirlerinden her zaman kolayca ayrıştırılamayan iki fenomenin, meta ve şöhretin aurasıdır. Romantizm, Carl Schmitt'in *Siyasal Romantizm*'de iddia ettiği gibi Tanrı'yı akıl sır ermez, sonsuz, kadiri mutlak özneyle ikame etmeye çalıştıysa; postmodernizm, Perry Anderson'ın tabiriyle, "öznesiz bir öznellik"i temsil eder.[18] Tanrı öldüyse, bir zamanlar onun yerine geçmeyi düşleyen İnsan'ın da bir ayağı çukurda demektir. Yok olacak fazla bir şey kalmamıştır.



Postmodern düşüncenin ateist olmasının nedenlerinden biri, inanca dönük şüphesidir –sadece dinsel değil, her türlü inanca. Tüm tutkulu kanaatlerin daha en baştan dogmatik olduğunu varsayma hatasına düşer: Bönce bir cin inancıyla yola koyulur, yolun sonunda Gulag'a varırsınız. Hiçbir şey, Kierkegaard'ın Ölümcül *Hastalık*'ta söylediğine bundan daha uzak olamaz: "inanmak, var olmaktır."[19] Başta teorik türdekiler olmak üzere inançlara karşı benzeri bir hasmane tutumu Nietzsche de paylaşır. Ona göre, en büyük dimağlara hükmeden şey, inanç değil tutkudur. Soyut öğretiler, hatalı şekilde eşitleyicidir. Bu itibarla Jakobenizm, sosyalizm ve Hristiyan ahlakının entelektüel eşdeğeri, tabiri caizse zihnin değişim değeridir. Nietzsche'ye göre Kant'ın soyutlama sevdası ile Fransız Devrimi denilen "korkunç maskaralığı" savunması arasında bir ilişki vardır. İç örgüsü sıkı öğretiler; fani, geçici, biricik ve duyusal açıdan özgül olanın ölümüne işaret eder. Oscar Wilde –ki onun nezdinde hakikat, son haleti ruhiyesi neyse odur– büyük ölçüde aynı şeyi düşünür. Ludwig Wittgenstein ise, aksine, hakikatin bir kanaat meselesi olduğunu kabul etmez. Çünkü kanaatin vasıtası dil iken; hakikat öncelikle dilsel değil, daha ziyade pratik, maddi, kurumsal bir meseledir.

Nietzsche'nin gözünde gerçek anlamda soylu ruhlar, kendi ilkelerinin mahkûmu olmayı reddederler. Bunun yerine, en çok el üstünde tuttukları

kanaatlerine dahi belli bir şövalye mesafeliliğiyle yaklaşır; onları kendi iradeleriyle benimseyip yine kendi iradeleriyle ıskartaya çıkarırlar. Bu, çoğu modernist gibi Nietzsche'nin etkisini taşıyan ve kanaatlerin banka memurları ve dükkân sahipleri için üretilmiş hazır yemek olduğunu düşünen Yeats'in *spezzatura* dediği şeydir. Bir insanın inançları, onun organları olmaktan ziyade, keyfine göre işe alıp kovacağı uşaklarıdır. Charles Taylor ya da Stanley Fish'in yaptığı gibi kişisel kimliği inşa eden unsurlar olarak değil, istendiği zaman giyilip çıkarılacak birer kostüm olarak görülmelidirler. Eteklik ya da kravatta olduğu gibi, giyinip soyunmayı belirleyen ana şey estetik kaygılardır. Sol kanat tarihçi A.J.P. Taylor vaktiyle Oxford Bursu seçme komitesine, aşırı uç siyasi görüşler taşıdığını, fakat görüşlerine bağlılık konusunda ılımlı olduğu söylemişti.

Şen Bilim'de Nietzsche, bilimde ve akılcılıktaki "kesinlik özlemi" olarak adlandırdığı şeyle –kökü derinlerde yatan bir ruh kaygısının kolayca fark edilebildiği bir epistemolojik güvenlik arzusuyla– küçümseyerek alay eder. Ona göre inanma mecburiyeti, sapasağlam bir hakikate uzanmayı istemeden müphemlikler dehlizinde kaygı içinde var olmak için fazla ürkek olanlara hastır. Dine dönük arzu, empatik "...acaksın!" emirleriyle bizi ahlaki ve bilişsel güvensizlikten kurtaran bir otoriteye duyulan hasrettir. Özgür bir ruh ise, aksine, "her türden kesinlik arzusu"yla köprüleri atma ve sadece "ipince bağlardan ve olasılıklar"dan destek alıp bu haliyle bile uçurumun kenarında dans etme cesaretine sahip ruhtur.[20] Bir insan özgürlüğe inanıyorsa, bu onun bu inancından özgürlüğünü de içermek zorundadır. Bunun aynı zamanda, bir insanın inançlarından özgür olması gerektiği noktasına kadar uzatılıp uzatılamayacağı sorusunu seve seve mantıkçılara bırakabiliriz.

Bu mesele, postyapısalcılıkla beraber sahnelere geri dönecektir. Kesinlik mefhumunun tiranlığı ve teknokrasiyi hatırlattığı bir çağda, bir miktar bilinemezcilik erdem haline gelir. Belirlenemezlik ve karar verilemezlik, kendi başlarına iyi şeyler olarak görülür. Böylece Nietzsche ve onun postmodern torunları, mevcut durumlarından kurtulabilmek için onun hakkında belli düzeyde bir kesinliğe ihtiyaç duyanların sesine kulak vermeyi başaramaz. Ne tüm kesinlikler dogmatiktir, ne de tüm müphemlikler meleklerden yana. Yazar çizer tayfasının bu olguyu

kavraması, avukatlara nazaran daha az muhtemeldir. Bir insanın âşık olduğundan ya da kolunu bir örümceğin üzerine koyduğundan emin olması, bir steril dogma ya da otokratik hot zot meselesi değildir.

Kanaat; gelişmiş kapitalizmin havai, her şeye ayak uydurabilen öznesiyle pek geçinemeyecek tutarlı ve bütünlüklü bir kendiliği ima eder. Ayrıca, fazla öğreti tüketim için iyi değildir. Aynı zamanda demode de olmuştur; çünkü inanç, Lutheryan kiliseyi ya da Boy Scout hareketini kaynaştırdığı gibi toplumu da bir arada tutan şey değildir. Pragmatik, faydacı temayülü düşünüldüğünde kapitalizm, özellikle sanayi–sonrası cisimlenişinde, tabiatı itibariyle inançsız bir toplum düzenidir. Gereğinden fazla inanç, onun işleyişi için ne gerekli ne de arzu edilesidir. İnançlar, potansiyel olarak kavgacıdır; bu ise ne iş güç ne de siyasi istikrar için iyidir. Aynı zamanda ticari bakımdan da lüzumsuzdurlar. Sistemi temellendirmek için gereken ateşli ideolojik retorik, böylece, sistem geliştikçe gözden kaybolur. Yurttaşlar işe gidip geldiği, vergisini ödediği ve polis memurlarına saldırmaktan çekindiği müddetçe istediklerine inanabilir. Âdeta, ideolojinin insan bilincine nüfuz etmesi artık gerekli değildir. Londra belediye başkanı kendisine herhangi bir konuda sabıkasının olup olmadığı sorulunca, bir keresinde trafik kuralları ihlali nedeniyle hüküm giydiği yanıtını vermiştir.

Liberal devlet, geleneksel olarak, tek bir temel inancı yüceltir: Tüm bireylerin istediğine inanma hakkı vardır; yeter ki başka bireylerin aynısını yapabilme ehliyetini tehlikeye atmasın veya bu öğretinin kendisine bir tehdit arz etmesin. Bu koşullarda devlet, yurttaşlarının görüşlerine karşı yapıcı bir kayıtsızlık sergiler. Bu, ulaşmak için hayli militan bir kanaat gerektiren bir kayıtsızlıktır. Bu tür inançların hâlâ belirleyici bir rol oynadığı yerler –örneğin Kuzey İrlanda– gerici ve âdeta patolojik görünür. Buralar hiç kuşkusuz nevi şahsına münhasırdır. İdeolojisini yüz kızartıcı bir gösterişlilikle ve açık yüreklilikle ortaya seren ABD, bu kuralın bir istisnasıdır. Kapitalizmin evde inançlı, piyasada bilinemezci yurttaşlara ihtiyaç duyduğu her daim doğruydu. Fakat sistem geliştikçe, bu dengede ağırlık belirgin şekilde ikinci tarafa doğru kaymıştır. Bütüne bakıldığında, geniş kapsamlı inançların sadece siyasi kriz dönemlerinde öne sürülmesi gerekmektedir. Toplumsal varoluşun bireysel kanaat gibi kaprisli bir şeye mahkûm olmadan, kendi dinamiğiyle işlemesi tercih sebebidir.

Gelişmiş kapitalizmin inançsızlığı, onun rutin faaliyetlerine entegre olmuştur.[21] Bu, öncelikle yurttaşların dindarlığı ya da şüpheciliği meselesi değildir. Yeniden doğmuş evanjeliklerden müteşekkil bir piyasa bile ateistçe davranmaya devam edecektir. Fakat Tanrı, elbette, asla ortadan yok olmuş değildir. Tüketici kapitalizm onu pratikte nadiren kullanıyor olabilir; fakat kısmen hâlâ kendi metafizik mirasına ipoteklidir. Gelişmiş kapitalizm, büyük ölçüde, Nietzsche'nin ihbar ettiği inkâr haline hapsolup kalmıştır. Ekonomi tam bir ateist olabilir; fakat ona bekçilik eden devlet hâlâ gerçek bir mümin olma ihtiyacı duymaktadır. Elbette illa dinsel iman anlamında değil; bütçe açığı ya da işsizlik verilerinden kolayca türetilemiyecek bazı ebedi ahlaki ya da siyasal hakikatleri paylaşmak anlamında.

Kapitalist sistem için, içkin ateizminin tabiri caizse resmileştiği bir gelecek tahayyül etmek gayet mümkündür –Nietzsche'den gecikmiş bir feyzle, kötü inançtan kurtulabileceği ve sadece pratikte giderek gereksizleşmeyip aynı zamanda kendi dünyevi faaliyetleriyle utanç verici bir aykırılık arz eden ahlaki bir üstyapı olmaksızın yola devam edebileceği bir gelecek. Ne var ki, bu tür bir gelecek hâlâ uzaktadır. Dinsel kanaatler, tarihin bu en direngen ve başarılı sembolik sistemi, bir gecede baştan savılamaz. Ayrıca tam da Batı kapitalizmi bu yönde ilerlerken, iki uçak Dünya Ticaret Merkezi'ne çarpmış ve metafizik coşkular yeniden ortalığa saçılmıştır.

Soğuk Savaş kazanıldığına göre, Batı'nın –diye hayal ediyordu bazı özürcüleri– artık ateşli inançlara, büyük anlatılara, devasa öğretisel sistemlere ihtiyacı kalmamıştı. Tarihin Ölümü –ilk kez olmasa da– bu bağlamda ilan edildi. Hegel, kendine yakışan bir alçakgönüllülükle, tarihin kendi beyninde doruk noktasına ulaştığına inanmıştı; fakat bunun tek sonucu, sonraki bir dizi düşünürü bu iddiaya meydan okumaya ve böylece tam da son verilmesi gereken anlatının kendisini ölümsüzleştirmeye kışkırtmak oldu. Tarihin tamamına erdiği iddiaları da, kendini gerçekleştiren birer kehanete dönüşmekten zor kurtulur. Örneğin, tarihi feshetmeye çalışan avangart hareketlerin eline geçen tek şey, onu daha da uzatmak olmuştur; çünkü tarihi tasfiye etmeye dönük tüm girişimlerin kendisi bizzat tarihsel bir eylemdir. Fakat Tarihin Ölümü tüccarları beraberlerinde raflarda eskimiş bir teoriden daha önemli bir şey getirir.

Öğretinin galebeciliği, Soğuk Savaş ertesi Batı'nın yerküre boyunca giderek keyfileşen –ve sonuçlarından biri de radikal İslamcı tepkinin zincirlerinden boşalması olan– siyasi faaliyetlerini yansıtır. Tarih'in kapısını kapama girişimi, dönüp dolaşıp onu manivelayla tekrar açmaya varır. Bir büyük anlatının sonu, bir diğerinin –sözüm ona teröre karşı savaşın– doğumuna vesile olur.

Bu tablodaki ironiyi küçümsemek zor. Kaygıyla Tanrı'ya vekaleten bir yer tutucu bulma arayışını terk etmiş, tümüyle ateist bir kültür sahne alıyor demeye kalmadan, Tanrı intikam duygusuyla bir anda tekrar gündeme yerleşiverir. Bu iki olay birbirinden bağımsız da değildir. Köktendinciliğin kaynağı, nefretten ziyade kaygıdır. Köktendincilik, kendini cesur yeni geç-modern dünya tarafından hırpalanmış hisseden ve bazıları bundan kendi azımsanmış varoluşlarına ancak bir süpermarkette bomba patlatarak dikkat çekebilecekleri sonucunu çıkarmış olan insanların zihniyetidir. Ayrıca, belirtmeye gerek yok ki, bu mevzu Batı'ymış Doğu'ymuş tanımaz. Köktendincilik, evrensel bir akidedir. Taraftarlarına Montana tepelerinde de, Şam pazarlarında da rastlanabilir. Bu bağlamda dünya çok fazla inananlar ile çok az inananlar arasında bölünmüştür. Bazıları her türlü kanaatten yoksunken, diğerleri ihtiraslı bir keskinlikle doludur. Bir tarafta güç ve kâr ötesinde çok az şeye sadık olanlar vardır; diğer tarafta ise bu ahlaki hiçliğin kimi sonuçlarından öfkeye kapılıp, küçük çocukların kafalarını havaya uçuracak öğretilerin çığırtkanlığını yapanlar. John Milbank'ın dediği gibi, “fanatizmi defetmek üzere tasarlanmış [bir] bilinemezcilik, şimdi onu hem doğrudan hem dolaylı olarak kışkırtıyor gibi görünmektedir.”[22]

İdeolojik açıdan bakarsak, Batı kendisi için en tehlikeli zamanda aniden tek taraflı olarak silah bırakmıştır. Bir pragmatizm, kültüralizm, hazcılık, görecilik ve temelcilik-karşıtlığı senteziyle donanmış Batı, şimdi safkan bir metafizik hasımla karşı karşıyadır –ki bu hasmı doğuran şey kısmen de mutlak hakikatleri, bütünlüklü kimlikleri ve katı temelleri zerre kaale almayan kendi siyasi adımlarıdır. Doğrudur; Batı özgürlük, demokrasi ve hatta (en azından Atlantik boyunca) Tanrı ve Şeytan gibi kati mutlaklara inanmayı sürdürmektedir. Gelgelelim sorun şu ki; bu inançlar, onları zaafa uğratan bir şüphecilik kültürü içinde hayatta kalmak zorundadır.

Kısacası Batı kapitalizmi, sadece sekülarizmin değil, aynı zamanda köktendinciliğin de doğumuna yardımcı olmuştur –takdire şayan bir diyalektik marifet.[23] Tanrı'yı katletmiş olan Batı kapitalizmi, şimdi de yağmacı siyasetinden darbe yemiş hissedenler için bir sığınak ve dayanak olarak Tanrı'yı diriltmeye yataklık ediyor. Kendini cani bir itikat tarafından dışarıdan kuşatılmış bir halde bulurken, içeriden de kapitalizmin öncelikleri nedeniyle kendini kimsesiz ve çaresiz hisseden köktendinci yurttaşlarının paranoya ve öfkesinin hışmına uğruyor. Tam da çağdaş kapitalizmin teoloji-sonrası, metafizik-sonrası, ideoloji-sonrası, hatta tarih-sonrası bir çağa geçmiş gibi göründüğü anda, gazap dolu bir Tanrı ölüm ilanının vaktinden önce verilmesine isyan etme hevesiyle bir kez daha dikleniyor. Kadiri Mutlak'ın tabutunun çivileri, görünüşe göre, hiç de sağlam çakılmamış. Tanrı sadece adresini değiştirmiş; ABD'nin İncil Kuşağı'na, Latin Amerika'nın evanjelik kiliselerine ve Arap dünyasının varoşlarına göç etmiş. Ve fan kulübü de sürekli genişliyor.

Geç kapitalizm toplumsal anlam dünyasını zaafa uğratırken, kavramın her iki ana anlamıyla da kültürün gündelik varoluşu bir amaçlılık ve değer duygusuyla donatma gücü azalmaktadır. Kavramın dar anlamıyla kültür artık –ambalajlı ve güdümlü bir siyaset ile beraber– mananın bu genel kan kaybına ortak olmuştur. Dinin hızla akabildiği manevi boşluk budur; fakat modernliğin daha önceki dönemlerine kıyasla hayati farklarla. Bir kere, kültür artık büyük ölçüde dini ikame etmeye dönük bir girişim değildir. Vahabi Müslümanlardan Güney Baptistlerine, kültür ile dini ayrıştırmak giderek zorlaşmaktadır. Kültür ve siyasetin –yüksek modernizmde olduğu gibi– birbirinin zıddı olarak görülmesi de artık söz konusu değildir. Aksine, kavramın geniş anlamıyla kültüre muazzam güçte bir yeni soluk bahşedilmesinin nedenleri büyük ölçüde siyasaldır. Dinsel inancın merkezî önem arz ettiği kültür formları, Batı tarafından sömürülmüş ve aşağılanmıştır; bu kültürlerin söz konusu saldırıya karşı tepkilerinde kültürel, dinsel ve siyasal olanı ayrıştırmak kolay değildir. Dini insanın gündelik yaşamına müdahale etmeye başladığı anda terk etmeyi öneren nüktedanlık, onu tümüyle yanlış anlamıştır. Bu tür bir inanç, tam da insanın gündelik varoluşuyla ilişkilendiğinde anlam kazanmaya başlar –ve bu Tahran'da, East Grinstead'de olduğundan daha geçerlidir. Din,

Aydınlanma'nın öncelikler listesinde üst sıralarda olduysa, bu özellikle onun siyasi öneminden kaynaklanıyordu. Aynısı, büyük ölçüde radikal İslam için de doğrudur.

Aydınlanma'nın sahne alışıyla beraber bilim ve Akıl, dinin otoritesinin bir kısmını miras almaya çalıştı. Radikal romantizmle beraber ise, bu egemenliği gasp etmeye –ya da en azından ona eklemlenmeye– çalışan bu kez Akıl'dan ziyade sanattı. Sanat, yeni bir akıl yürütme tarzı paradigmasıydı. Estetiği Aydınlanma sonrası Avrupa'da böylesine önemli kılan şey, yaygın bir müzik ya da resim tutkusu değil, buydu. Sanata, ortodoks dinin büyük ölçüde vazgeçtiği dünyayı dönüştürme misyonunu devralan, radikal bir siyasetin modeli olarak bakanlar da vardı. Milliyetçilikten avangart hareketlere, siyaset ve kültürü birleştiren bir patlayıcı karışım, kurulu düzenin temellerini sarstı. Yüksek modernizm ve *Kulturkritik*, başka şeylerin yanı sıra, bu çalkantılı mirasa dönük birer tepkiydi. Bu akımlar için kültür siyasetten büyük ölçüde koparılmalı ya da en azından onun siyaset-karşıtı bir versiyonu olarak görülmeliydi. O, dinsel inancın yanı sıra kaba saba dünyanın da alternatifiydi.

Fakat bu esnada dinsel inanç varlığını korurken, yüksek kültür giderek savunmaya çekildi. Devrimci siyaset de eşit derecede geri tepti. Yirminci yüzyılın son on yıllarında, imparatorlukları devirebilecek kültürel hak talepleri dayatan bir siyaset -devrimci milliyetçilik– yerini kültürel siyaset olarak bilinen daha az iddialı bir girişime bıraktı. Devrimci milliyetçiliğin sonu ile postmodernizmin başlangıcı, aynı tarihsel momentte filizlendi. Bir büyük anlatılar üçlüsü –din, yüksek kültür ve siyasal devrim– doğal ömrünü doldurmuş gibi görünüyordu. Her üçü de, artık savunulması mümkün olmayan metafizik varsayımlara bağlı gibiydi. Paris'in sol yakasında ve başka yerlerde yapısöküme uğramış olan metafiziğin, tüm dünyada köktendincilik formuyla yeniden patlak vermesi tam bu ana denk geldi. Bu durum, mantığa aykırı da değildi. Postmodernizmin bunca önem verdiği kimlik siyaseti, dinsel kimlik meselelerini de kendine doğru çekmeye mahkûmdu – eşcinsel hakları ya da Cornwall milliyetçiliği ile bunlar yan yana ne kadar iğreti dursalar da.

Batı ile radikal İslam arasındaki çatışma, bir dizi ironi içerir. Batı modernliğinden bakınca, diğerinin siyaset, kültür, ahlak ve din arasında her

türlü keskin ayrımı reddetmesi açıkça premodern bir şey gibi görünür. Fakat benzer bir sınır bulanıklığı, en azından denklemden din çıkarıldığında, Batı postmodernizmini de imler. O da, radikal İslamcılardan tümüyle farklı bir şekilde dahi olsa, siyaset ve kültürü birleştirme eğilimindedir. "Kültürel siyaset" terimi Edmund Burke'ün varislerine oksimoron gelirken, postmodern tayfa için bir totolojiyi ifade eder. Postmodernizm, yine İslamcılıktan hayli farklı bir yolla, kültür ile ahlakı da birleştirme eğilimi gösterir. Postmodernizm ahlaki değerleri kültürlere özgü göreli şeyler olarak görüp iki alanı birbirine bağlarken, İslamcılık ahlaki ve kültürel olanı sürekli ve bütünlüklü bir hayat tarzının boyutları olarak görür. Dolayısıyla premodern ve postmodern, birbirini yankılar. Batı; sanatı, ahlakı, kültürü ve siyaseti kendi altında kümeler gibi görünen bir İslami dinsel inançta, daha eski –modernliği karakterize eden büyük tinsel işbölümünün henüz başlamadığı dönemdeki– halinin bir imgesine bakabilir. Bu sentezdeki özgürlük yoksunluğuna yerinirken, aynı zamanda karşıtlarının kimlik duyusuna ödünç verdiği masiflikten –kendi yaşam tarzında belirgin şekilde namevcut olan şeyden– esef duyabilir.

Fakat ironiler burada da bitmiyor. Sözüm ona teröre karşı savaş kök salarken, bu kitapta aktarılan hikâye de âdeta tam bir çember çizerek başladığı noktaya geri döndü –sözde yeni ateizmin ABD'ye dönük terörist saldırıların hemen ardından konfeksiyon bir Aydınlanma versiyonunu piyasaya yeniden sürmesi gibi.[24] Postmodernizm Akıl, hakikat, bilim, ilerleme ve nesnelliği otoriter birer yanılsama olarak reddetmeye kalmadan, postmodernizmin önerdiği her şeyden daha sağlam temelli bir ideoloji arayışındaki telaşlı liberal entelijansiya hepsini bir kez daha sahneye davet etti. Yeni ateizm asla Dünya Ticaret Merkezi enkazından doğmadı; fakat burada taze bir itki kazandı. Doğu'dan beliren tehdit karşısında Batı uygarlığının yeni, militan bir savunmaya ihtiyacı vardı. Bu akılcı din kırbaççılarından biri, Amerikalı Sam Harris, kendi halkının yeryüzüne ayak basmış ahlaken en haklı halk olduğuna inanıyor görünmesine rağmen, 11 Eylül ardından nükleer silah geliştirmekte olan Müslüman devletlere karşı "on milyonlarca masum sivilin" ölümüne yol açacak önleyici bir nükleer saldırıyı göze almaya hazırdı.[25] Hatırlatmış olalım; bu, barbarlığa karşı fikir savaşı veren uygarlığın sesidir. Harris anlaşılan kendini bir liberal olarak

görmektedir; onun daha merkez sağ arkadaşlarının cebinde acaba Müslüman dünyası için başka hangi nahoş sürprizler saklıdır, insan merak ediyor. Batı'nın kültürel üstünlüğü savunusunun daha eski mefhumları reddedildiyse de, onun yeni bir formu ortalığa salındı. Artık Tanrı barbarlığın, inançsızlık ise uygarlığın safındaydı. Batı ilerlemesinin önüne taş koyan şey Batı'nın kendi sorunları değil, ötekilerin Neandertal öğretileriydi.

Yeni ateizm, modern toplumun –kendisi ne düşünüyor olursa olsun– bir ideolojik payanda olarak dine artık ihtiyaç duymadığını iddia ederken büyük ihtimalle haklıydı. Daha önce gördüğümüz üzere, kimi Aydınlanma düşünürleri bunu çok önceden ileri sürmüştü. Modern erkek ve kadınlar, büyük ölçüde, ahlaki kurallar için doğaüstünden yola çıkmazlar. Vaktiyle radikal Aydınlanma'nın fark ettiği gibi, aklın mitolojik bir payandaya da ihtiyacı yoktur. Tek başına, çırılçıplak ve kendinden başka bir şeye güvenmeden, imge, masal, deneyim, sezgi ve duyusal tikellikle yüklenmeden yol alabileceğinden değil; her hakiki akılsallığın bu tür meseleleri zaten kapsamış olması gerektiğinden... Zira bunu yapmazsa, tümüyle akli olmayı başaramayacaktır. D'Alembert'den Dawkins'e akılcılığın kabullenmeye gönülsüz olduğu şey, insan akılsallığının bedensel bir akılsallık olmasıdır. Aquinas'tan kabaca aktarırsak, sahip olduğumuz bedenlerin cinsi nedeniyle mevcut şekilde düşünürüz. Akıl, ancak kendi ötesine uzanan bir şeyde kök saldığı takdirde hakiki anlamda aklidir. Yuvasını, akıldan başka bir şeyde bulmalıdır –bu, akla düşman bir şeyde bulması gerektiği anlamına gelmez. Kendini tümüyle fikirler cinsinden kavrayan ve sonra da duyusal dünyayla bağ kurmak için el yordamıyla daha az beyinsel bir yol arayan herhangi bir akıl formu, daha en baştan zaafa uğramıştır.

Ele alınması gereken son bir ironi daha var. *İnançsızın İnancı* kitabında – yakın dönemin tüm sol düşünce akımını betimlemek için kullanılabilecek bir başlık– Simon Critchley, tümüyle sekülarist bir dünya görüşünün sınırları olarak gördüğü şeyi itiraf eder ve radikal siyasetin dinsel bir boyut olmaksızın etkin olabileceğinden şüphe duyduğunu kaydeder.[26] Siyasala "ilave" bir dinsel arayışında olan bazı kişilere şimdilerde sağda değil, solda rastlanmaktadır –kısmen, şüphesiz, geç kapitalizmin manevi boşluğuna

yanıt olarak, ama aynı zamanda inanç, umut, adalet, cemaat, kurtuluş vb. nosyonlarının hem dinsel hem seküler versiyonlarında gerçekten de kimi önemli benzerlikler olduğundan. Bu nedenle Badiou, Agamben ve Debray'dan Derrida, Habermas ve Žižek'e önde gelen bir dizi solcu düşünür, kimi sadık müritlerini hüsrana ya da şaşkınlığa uğratarak teolojik meselelere yönelmişlerdir.

"Sonsuzluk iddiaları," "çağrıya kulak verme," "sonsuz sorumluluk" ve benzeri Protestan tabirleriyle konuşan bir grup samimi materyalistin görüntüsü, hafifçe gülümsetmeyi bir yana koyuyorum, ağır bir acıma duygusu uyandırır. Graham Greene edebiyatı zoraki Hristiyanlarla –Kadiri Mutlak'tan kurtulmak isteyen fakat kendilerini ölümcül bir bağımlılıkla ona saplanmış halde bulan kadın ve erkeklerle– doluysa; zoraki ateistler –kimi zaman Canterbury Başpiskoposu'ndan sadece Tanrı'ya inanmamaları üzerinden ayrıştırılabilen düşünürler– de yok değildir. Özü hariç dinsel inancın her şeyine sahiptirler –tıpkı Edmund Burke'ün, uyandırdığı ihtiraslar hariç siyasetten hiç nasiplenmemiş olduklarını söylediği kimi muhalifleri gibi. George Steiner ve Roger Scruton, kariyerlerinin farklı dönemlerinde bu tür özenti dindarlar arasında yer almıştır. Bilinemezci siyaset filozofu John Gray de bir diğeridir. Dinsel inanç, inançsızlar arasında nadiren böylesine moda olmuştur.

Solcu yoldaşların yanı sıra, kaba saba bir materyalist iklimi dert edip, bu yaşam tarzına bir nebze hoşluk ve aydınlık katmak için dinsel ruhun peşine düşen kapitalizm savunucuları da vardır. Dinsel inanç, ilkel önermelerinden gereğince temizlenerek, inceliksiz bir toplumsal düzen için bir tür estetik ilave olarak görülebilir. Francis Spufford'un kitabının başlığı *Mazeretsiz: Hristiyanlık, Her Şeye Rağmen, Neden Hâlâ Şaşırtıcı Bir Duygusal Anlam Taşıyabiliyor* bu temayülün göstergesidir –Alain de Botton'ın niyeti aksine eğlenceli *Ateistler için Din* kitabı gibi. De Botton'a göre "dinsel yaşamın, seküler toplumun sorunlarına karşı verimlilikle uygulanabilecek boyutları"[27] vardır. Dini iktidarın hizmetine koşma heveslisi daha eski bir dizi düşünürün bu iddiayı nasıl sahiplendiklerini görmüştük. Matthew Arnold'dan bir buçuk yüzyıl sonra de Botton hâlâ hevesle kültürün değneği dinin elinden alabileceğini ummaktadır. "Seküler kültürü yeterince *dinsel* –bir başka tabirle, rehber– olarak ele almaya gönülsüzüz"[28] der. De Botton,

asil Viktoryen dilinin açığa vurduğu gibi, çağımızın bir Arnold'ıdır. Din "bize nazik olmak, birbirimize itibar etmek, vefalı ve ölçülü olmak konusunda yol gösterir" ve bize "cemaat olmanın cezbedici özelliklerini" öğretir.[29] Din entelektüel açıdan tümüyle anlamsızdır; fakat çok muhtaç olunan medenilik, estetik efsun, toplumsal düzen ve ahlaki terbiye gibi sonuçlar verdiği müddetçe meselenin özü bu değildir. Kendisi gibi sadık bir ateist, diye iddia eder de Botton, bu nedenle dini hâlâ "zaman zaman ilginç, faydalı ve teskin edici"[30] bulabilmektedir –bu kulağa, moralin bozulduğunda kendine bir sufle hazırlamak gibi gelir. Hristiyanlık bir insanın icabında bir yabancı için kendi hayatından vazgeçmesini gerektirdiğine göre, de Botton'ın tuhaf bir teskin anlayışı olsa gerektir. Onun inanç mefhumu, adaleti savunduğu için imparatorluk güçlerinden işkence gören ve idam edilen bir peygamberin ve benzer bir kaderi kabullenen müritlerininkine pek benzemez.

Bu yaklaşıma göre din, belli duygusal ihtiyaçları gidermenin münasip bir yolunu sunar. Ahlaki disiplin aşılayabilir, toplumsal düzeni tahkim edebilir ve aksi takdirde sığ kalan bir hayata belli bir törensel form, estetik titreşim ve manevi derinlik sunabilir. Bu, entelektüel ikiyüzlülüğün parlak bir örneğidir. Nietzsche'den Ibsen, Conrad, Vaihinger ve J.M. Synge'e her yerde bulunabilecek olan, güç verici hikâyeye ya da kurtarıcı yalana dönük bir güveni yansıtır. Liberal kapitalist toplumların, gördüğümüz üzere, doğalında bölünerek üreyen tabiatlarını dengelemek için sık sık makul dozda bir cemaat ruhu aramaya çıkmaları gerekir. Bugün dine dönük ilginin yeniden canlandığını gözlüyorsak, bunun tek nedeni, kapitalist düzen manen giderek iflas ederken inanma ihtiyacının daha da zaruri hale gelmesi değildir. Bir diğer neden de, radikal İslam heyulasıyla bu iflasın daha da göze batar olması ve dolayısıyla –sözde teröre karşı savaş kazanılanacaksa– önünün alınmasının gerekmesidir. Tıpkı Arnold'ın siyasal dürtülerle dini öğretisel içeriğinden arındırması gibi, günümüzde kimi ateist filozoflar da dini kendi ahlaki ve siyasi gayelerine doğru bükmek için içeriğini bir kenara koyarak, çağımızın inancılarına dönüşmüşlerdir. Tanrı ölmüş olabilir, fakat Arnold ve Comte'un ruhu hâlâ hayattadır. Ne var ki Hristiyan inancının ahlaki terbiye, siyasi birlik ya da estetik efsunla ilgisi yoktur. Bir "sonsuz sorumluluk"un mucizevi müphemliğiyle de başlamaz. Çarmıha gerilmiş bir

bedenle başlar. Zoraki ateizmin uzun bir geçmişi olduğunu görmüştük. Makyavel, dinsel düşüncelerin –ne kadar içeriksiz olurlarsa olsunlar– kitleleri dehşete düşürmeye ve teskin etmeye yaradıklarını düşünürdü. Voltaire kendi dinsizliğini hizmetçilerine bulaştırmaktan korkardı.

Toland'ın kendisi "akılcı" bir Hristiyan inancına tutunur, fakat ayaktakımının kendi batıl inançlarıyla baş başa kalması gerektiğini düşünürdü. Tüm zamanların en ünlü şüphecilerinden Gibbon, hor gördüğü dinsel öğretilerin yine de toplumsal açıdan faydalı olabileceğini savunurdu. Montesquieu ve Hume da öyleydi. Günümüzde Jürgen Habermas öyle. Diderot dinle alay eder, fakat onun toplumu birleştirici gücüne değer verirdi. Arnold, işçi sınıfı arasında yaygınlaşan tanrısızlığa, kendisinin küçümseyerek reddettiği poetik bir Hristiyan öğretisi versiyonuyla karşılık vermeye çalıştı. Katıksız bir materyalist olan Auguste Comte seküler rahiplik planlarıyla, bu şaibeli silsileyi bir absürtlük zirvesine taşıdı. Durkheim'ın tanrıyla işi olmazdı, fakat dinin duyguları terbiye etmek için değerli bir kaynak olabileceğini düşünürdü. Filozof Leo Strauss, kendisi bir an olsun ona itibar etmediyse de, dinsel inancın toplumsal düzen için elzem olduğu kanaatindeydi. Maddenin hakikatinden –siyasal toplumun hiçbir mutlak temeli olmadığından– haberdar bir filozoflar eliti, bunu her tür maliyeti göze alarak kitlelerden saklamalıydı. Kadiri Mutlak da Olimpos tanrılarının ve Platoncu formların kaderini paylaşırsa, toplumsal düzen ve ahlaki özdisiplin nasıl sürdürülebilir ki?

Tüm bu mirasta nahoş bir samimiyetsizlik var. "Kendim inanmıyorum, fakat siyasi çıkarlar gereği senin inanman şart"... Muhakemenin dürüstlük ve tutarlılığına sadık olması beklenen düşünürlerin sloganı işte bu. O el üstünde tutulan inançlarının –medeni haklar, ifade özgürlüğü, demokratik yönetim vb.– kuşkusuz tümüyle anlamsız fakat siyaseten "kullanışlı anlamsız" olduğu ve bu nedenle ıskartaya çıkarılmaması gerektiği kendilerine bildirilse nasıl tepki verebileceklerini hayal etmek mümkündür. Meselenin Tanrı'nın ölümünden ziyade, Yaratıcı'sını öldüren fakat –hayret verici bir bilişsel tutarsızlıkla– onun hâlâ yaşıyor olmasına serzenen İnsan'ın kötü inancı olduğunu söyleyebilmek için Nietzsche'nin küstah cüretkârlığına sahip olmak gerekir. Yani mesele, insanların Tanrı'nın cenaze

töreninde kendilerini yeniden yaratma olanağını görmeyi başaramamış olmasıdır.

Dinsel inanç toplumsal düzeni bir dizi varoluş gerekçesiyle donatma yükünden kurtulmuş olsaydı, gerçek amacını (bunu yapan tüm siyasetlerin eleştirisini) yeniden keşfetmek için özgür olabilirdi. Bu anlamda, lüzumsuzluğu kurtuluşu olabilirdi. Yeni Ahit'in sorumlu yurttaşlık hakkında söyleyebileceği söz ya azdır ya da hiç yoktur. Hiç de "medeni" bir metin değildir. Toplumsal uzlaşı için can atmaz. Bu tür değerlerin yakın zamanda göçüp gideceğini düşündüğünden, medeni faziletlere ya da iyi davranış kodlarına pek kapılmaz. Ortalama ahlaka katkısı, ona doğaüstü bir dayanak sunmak değil, bizi yaşam formlarımızın –eğer adil ve merhametli cemaatler olarak yeniden doğacaklarsa– köklü bir çözülüşten geçmesi gerektiği bilgisiyle sarsmaktır. Bu çözülüşün alameti, yoksul ve güçsüzlerle dayanışmadır. İnanç, kültür ve siyaset arası yeni bir düzenlemenin doğabileceği yer, tam burasıdır.

1 Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man* (New York, 1983), s. 364. *Kulturkritik*'i kendi tarihsel bağlamı içinde inceleyen bir çalışma için bkz. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

2 Bkz. Neil Turnbull, "Wittgenstein's *Leben*: Language, Philosophy and the Authority of Everyday Life," Conor Cunningham ve Peter M. Candler (der.), *Belief and Metaphysics* (Londra, 2007).

3 Marcuse'un eleştirisi için bkz. "The Affirmative Character of Culture," Herbert Marcuse, *Negations* (Harmondsworth, 1972). Marcuse'un kültürel çöküş ile ilgili klasikleşmiş çalışması, *Tek Boyutlu İnsan*'dır (1964).

4 Bkz. Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, s. 364.

5 Bkz. Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion*, s. 184.

6 Francis Mulhern, *Culture/Metaculture* (Londra, 2000), s. 28.

7 Bkz. H.R. Klieneberger, *George, Rilke, Hofmannsthal and the Romantic Tradition* (Stuttgart, 1991) ve Jens Rieckmann (der.), *A Companion to the Works of Stefan George* (Rochester, NY, 2005).

8 Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity* (Londra, 1999), s. 219.

9 Bu muhafazakâr trajedi kavramsallaştırmasının bir eleştirisi için bkz. Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford, 2003), özellikle Bölüm 3.

10 F.W.J. Schelling, *Philosophy of Art* (Minneapolis, 1989), s. 251.

11 I.A. Richards, *Science and Poetry* (Londra, 1926), s. 82-3.

12 F.R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C.P. Snow* (Londra, 1962), s. 23.

13 Wallace Stevens, *Opus Posthumous* (New York, 1977), s. 158.

14 Jacques Rancière tarafından tartışılan bir konu, *Mallarme: La politique de la sirène* (Paris, 1996), s. 80.

15 Bkz. Salman Rushdie, “Is Nothing Sacred?,” *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (Londra, 1991) içinde. Edebiyatın kurtarıcı güçleri hakkında bir çalışma için bkz. Leo Bersani, *The Culture of Redemption* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1990).

16 Bkz. G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985). Eleştirel bir yorum için bkz. Terry Eagleton, “Deconstruction and Human Rights,” Barbara Johnson (der.), *Freedom and Interpretation* (Londra, 1993) içinde.

17 Bkz. Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, Bölüm 8. Toplumsalın çözülüşü için bkz. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities* (New York, 1973).

18 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983), s. 54.

19 SØren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth, 1989), s. 126.

20 Bkz. Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom* (Edinburgh ve Londra, 1909), s. 287.

21 Bu meseleye dair bir tartışma için bkz. Michel de Certeau, “Believing and Making People Believe,” *The Practice of Everyday Life*, cilt 1 (Berkeley, 1984) içinde.

22 John Milbank, “Only Theology Saves Metaphysics,” Peter M. Candler Jr. ve Conor Cunningham (der.), *Belief and Metaphysics* (Londra, 2007) içinde, s. 475.

23 Neoliberalizmin dinsel militanlığın koşullarını yaratmadaki rolü için bkz. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford, 2005).

24 Özellikle bkz. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londra, 2006); Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (Londra, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great* (Londra, 2007); Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Londra, 2007).

25 Bkz. Harris, *The End of Faith*, s. 129.

26 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless* (Londra, 2012), s. 24-5.

27 Alain de Botton, *Religion for Atheists* (Londra, 2012), s. 19.

28 A.g.e., s. 111.

29 A.g.e., s. 63 & 66.

30 A.g.e., s. 11-12.